



Российское философское общество

Уральский государственный университет им. А.М.Горького

Уральский гуманитарный институт

XXI ВЕК: БУДУЩЕЕ РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

**Доклады Второго Российского
философского конгресса
(6-11 июня 1999 г.)**

Екатеринбург
1999

УДК 14:06
ББК 87.3(2)6
Д 22

XXI век: будущее России в философском измерении.
Доклады Второго Российского философского конгресса
(6-11 июня 1999 г.) Екатеринбург: Уральский государст-
венный университет им. А.М.Горького, Уральский гу-
манитарный институт, 1999. - 161 с.

ISBN 5-93053-008-4

Редакционная коллегия Конгресса:

А.В.Гайда, В.И.Кашперский, В.В.Ким, И.Я.Лойфман,
К.Н.Любутин, А.В.Перцев, Е.А.Степанова, В.С.Степин,
В.Е.Третьяков, И.Т.Фролов, Н.Н.Целищев,
А.Н.Чумаков

Редакционная коллегия:

М.Н.Денисевич, В.И.Кашперский, И.Я.Лойфман

ISBN 5-93053-008-4

© Уральский государственный университет
им. А.М.Горького
© Уральский гуманитарный институт

СОДЕРЖАНИЕ

Любутин К. Н. Российские версии философии марксизма.....	5
Шалютин С.М. Что такое диалектический материализм и имеет ли он перспективы развития.....	12
Кемеров В.Е. Общефилософский смысл социальной философии.....	19
Орлов В.В. Научная философия накануне XXI века.....	23
Руткевич М.Н. Концепция развития на пороге XXI века.....	28
Кашперский В.И. Техника между онтологией и аксиологией. От дискурса силы к мировоззрению XXI века.....	36
Галимов Б.С., Селиванов А.И. Мозаичность как способ объединения и познания многообразного бытия.....	43
Лобовиков В.О. Принцип двойственности материализма и идеализма в классической (двузначной) формальной онтологии.....	50
Вяккерев Ф.Ф., Кайдалов В.А. О новации и традиции в развитии философского знания.....	60
Брянник Н.В. Космизм как мировоззрение науки нового тысячелетия.....	62
Скоробогатская Н.А. Русская религиозная философия в свете нашего исторического опыта.....	67
Копалов В.И. Метафизические основания русской философии истории.....	72
Давидович В.Е. Контуры культуры грядущего века.....	79
Плотников В.И. Философская антропология как метафизика культуры.....	86
Лойфман И.Я. Культура как плодотворное существование.....	91

Еремеев А.Ф. Эстетика и культурология: множатся или уменьшаются их противоречия.....	95
Жукоцкий В.Д. Марксова концепция природы человека.....	97
Андрюхина Л.М. Современный мир: пути к человечности.....	104
Эйнгорн Н.К. Новая этическая парадигма.....	109
Денисевич М.Н. К новой философии гуманитарного образования.....	116
Беляева Л.А. Философия образования в начале третьего тысячелетия.....	121
Гайда А.В. Гражданское общество как политический феномен.....	125
Малинова И.П. Правовое государство и гражданское правовое общество.....	135
Целищев Н.Н. К вопросу о нации.....	139
Скоробогатский В.В. Россия на рубеже времен: новые пути и старые вехи.....	144
Закс Л.А. Кризис духовной культуры России: ценностно-мировоззренческий аспект.....	150
Лившиц Р.Л. Зрячий среди слепых (Миссия философии в современном обществе).....	157

РОССИЙСКИЕ ВЕРСИИ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА

Марксистские идеи появляются на страницах российских изданий в середине 40-х годов XIX века. Размышления о будущем России и нарастающая антифеодальная борьба порождали интерес к марксизму у революционных демократов и революционных народников. Не обошли марксизм и либеральные публицисты и теоретики разной окраски.

Естественно, что философские идеи марксизма интерпретируются сквозь призму собственных воззрений отдельных мыслителей, и из проблематики по понятным причинам на первом месте стоит материалистическое понимание истории. Хотя некоторые обратили внимание и на методологическую сторону марксизма - диалектику, которая наиболее удачно была схвачена Н. Зибером. Однако для большинства российских мыслителей философская часть марксизма «осталась непрочитанной главой любимой книги» (Г.В. Плеханов). Не видели специфики философии марксизма и западные его приверженцы, прежде всего П.Лафарг и Ф.Меринг.

«Русский марксизм родился в начале 80-х годов прошлого века» (В.И. Ленин) в трудах группы «Освобождение труда». Первую философскую марксистскую школу в России создал Г.В. Плеханов (1856-1918).

До конца 20-х годов XX века философскими «настоятельными книгами» российских марксистов были «Тезисы о Фейербахе», первый том «Капитала», «Анти-Дюринг» и «Людвиг Фейербах». То, что в общей форме казалось философским восприятием марксизма, было восприятием его в качестве материалистического понимания истории, философии истории, теоретической социологии. Постепенное введение собственно философской проблематики находилось под решающим влиянием «Анти-Дюринга».

Между тем по части философии Энгельс высказывался весьма неоднозначно. С одной стороны, он говорит о том, что из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет учение о мышлении и его законах - формальная логика и диалектика, все остальное входит в положительную науку о природе и истории. Именно поэтому он приходит к выводу о том, что какая-то особая наука о всеобщей связи вещей и знаний о вещах становится излишней. Именно поэтому он приходит к выводу о том, что современный материализм - это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. С другой стороны, он пишет о том, что философию надо разрабатывать как науку,

именно диалектику, - «науку о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления». Подобная противоречивость воззрений одного из «классиков марксизма» на фоне неизвестности основополагающих философских работ другого не могла не послужить гносеологической основой разнобоя в понимании марксистской философии российскими сторонниками Маркса и Энгельса.

Плеханов был первым из учеников Маркса и Энгельса, заявившим о наличии специфической философии марксизма, назвав ее «диалектическим материализмом». «Коренным вопросом философии» он, естественно, считает, отношении сознания к материи. И как материалист самую характерную черту его усматривает в диалектике. Говоря о законах диалектики, на первый план Плеханов выдвигает два: переход в противоположность и переход количественных изменений в качественные различия¹. Это по Энгельсу.

Вместе с тем Плеханов, размышляя о будущем философии, пишет: «Философия, оказавшая в прошлые столетия огромные услуги естествознанию, должна была освободить социальную науку из лабиринта противоречий. По выполнению этой задачи философия могла бы сказать: *«Я исполнила свой долг, я могу уйти, так как в будущем точная наука должна сделать бесполезными гипотезы философии»*². Это тоже по сути Энгельс.

Подобной сциентистской, даже более жесткой позиции первоначально придерживался и В.И. Ленин (1870-1924). В работе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге т. Струве» (1895) читаем: «С точки зрения Маркса и Энгельса, философия не имеет никакого права на отдельное, самостоятельное существование и ее материал распадается между отдельными отраслями положительной науки»³. Правда, в советский период напоминать об этом выводе никто не решался.

В рамках гипотетического материала, который вошел уже в качестве доказанной теории в науку, по мнению Плеханова и Ленина, было учение о развитии - диалектика. Оба они видят в диалектике метод. Ленин поясняет: «Диалектическим методом в противоположность метафизическому - Маркс и Энгельс называли не что иное, как научный метод в социологии, состоящий в том, что общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии организм»⁴.

В скором времени, по причинам политическим прежде всего, Ленин существенно корректирует свою точку зрения. В работах «Марксизм и ревизионизм», «Материализм и эмпириокритицизм», «Три источника и три составные части марксизма», «Карл Маркс» он заговорил о философии марксизма: «Философия марксизма есть материализм»⁵. Это

именно философия. Но есть еще диалектика, это наука. В написанном для «Энциклопедического словаря Гранат» биографическом очерке «Карл Маркс» (1914) Ленин именует диалектику «наукой об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления»⁶. Причем сказано, что это «по Марксу». Меж тем у Маркса ни у раннего, ни у зрелого ни у позднего нет такого определения. Оно взято из «Людвига Фейербаха» Энгельса.

Ленин, конечно, понимал всю сложность и противоречивость ситуации. И когда он в какой-то мере освобождался от политической зашоренности, размышлял «в свободном полете», он высказывал интересные мысли относительно «ядра» диалектики, вел речь не о науке, а об учении и его «элементах».

Свое видение философии марксизма предложил выдающийся русский ученый и философ А. Богданов (1873-1928). Подобно Плеханову и раннему Ленину он полагал: «Философия есть область гипотез, которые основываются на последних обобщениях науки, но идут дальше их и имеют своей задачей установить единство, целостность в познании»⁷. С первых до последних публикаций Богданов проводит мысль: наука делает философию ненужной, как уже теперь не нужна религия. Он был убежден, что методологически в общенаучном плане необходимо создать подлинную методологию (он назвал ее «тектология»), которая включала бы в себя идущую от Гегеля, Маркса и Энгельса диалектику. Адекватному пониманию Богданова мешает его реформирование философского языка, желание изложить философское содержание в терминах естественных (да и социальных) наук.

А. Луначарский (1875-1933) предложил весьма отличное от охарактеризованного понимание философии марксизма. Он по-своему прочел Маркса. Он понял, что для Маркса философия - это перевод знаний о человеке на язык человеческой практики.

В отличие от Ленина, Богданова Луначарский по преимуществу обращал внимание на оценочную сторону марксовской философии. По его мнению, «синтетическая философия» Маркса гармонически соединяет идеи и практику и в этом смысле аналогична религии. Надо сказать, что в понимании Маркса аналогия между философским и религиозным сознанием была естественной в рамках практически-духовного освоения мира. Луначарский поясняет позицию Маркса: «Полнота человеческого отношения к миру получается лишь тогда, когда его процессы не только познаны, но и оценены. Человек есть существо познающее и оценивающее, лишь из познания и оценки вытекает действие»⁸.

Философия Маркса - дальнейшее развитие точки зрения Фейербаха - антропологична. Философия Маркса и Фейербаха имеет общим

единение знания и веры, веры в человека. Луначарский заключает: «Материализм Энгельса несколько отличается от материализма Маркса, ибо он принимает за базис своего мирозерцания не общественное бытие, а бытие космическое»⁹. И когда Луначарский призывал «сбросить ветхий плащ серого материализма», речь шла не о материализме вообще и тем более не о материализме Маркса, а о том его варианте, который Маркс называл «враждебным человеку».

Теоретический итог прошедших в 20-е годы философских дискуссий был невелик. Они оказались ширмой, прикрывавшей формирование сталинской версии философии марксизма.

«Механисты» придерживались мнения, согласно которому философия - это совокупность наиболее общих выводов из современной науки, точнее - из естествознания: «Развитию философии, как какой-то особой «сверхнауки», положило конец подлинное естествонаучное знание, устранившее необходимость в «философских толкованиях» явлений природы. Марксизм, установивший научные законы развития общества, изгнал философию и из области общественных знаний. В настоящее время философия окончательно потеряла свое былое значение»¹⁰.

Одним словом, «механисты» тяготели к естественнонаучному материализму. Их оппоненты - «диалектики» явно склонялись к трактовке философии в качестве науки наук. А.Н. Деборин писал: «Марксизм, или диалектический материализм, составляет целостное мировоззрение, состоящее из трех основных частей: ...1. Материалистическая диалектика, как наука о закономерных связях составляет ... методологию, абстрактную науку о всеобщих законах движения. 2. Диалектика природы (степени последней составляют: математика, механика, физика, химия и биология). 3. Материалистическая диалектика в применении в обществе - исторический материализм»¹¹.

В Советском Союзе был один (как минимум) человек, который попытался воссоздать и развить марксову концепцию философии. Это Николай Иванович Бухарин. Я имею в виду Бухарина как автора доклада «К.Маркс и его историческое значение», сделанного 17 марта 1933 г. на Общем собрании Академии наук, посвященном 50-летию со дня смерти Маркса. Расширенный текст доклада с уточненным названием был опубликован в книге «Памяти К.Маркса» (1933). Опираясь на опубликованные в начале 30-х годов «Рукописи 1844 г.» (они шли тогда под шапкой «Подготовительные работы для «Святого семейства») и «Немецкую идеологию», Бухарин показал, что Маркс как философ есть именно Маркс, а не некое существо по кличке «Маркс-Энгельс», у которого хотя и два туловища, но голова точно одна. Бухарин пишет: «Чтобы показать всю оригинальность философского творчества Маркса, целесообразно

начать анализ с вопроса об отношении субъекта и объекта, где сразу обнаруживается, что Маркс открыл совершенно новую эпоху в историческом развитии философии»¹². Да, появление собственно марксовской философии связано с открытием того фундаментального факта, что общественная жизнь является по существу практической, связано с анализом практической деятельности людей. Философия Маркса - социальный материализм, или философия практики. Предметно-практическая деятельность, по Марксу, - способ существования человека и человечества. Практика в качестве материальной целеполагающей деятельности синтезирует натуру и культуру, формирует человека как природно-общественное существо. Философская антропология Маркса - это онтология принципиально незавершенного мира, гносеология принципиально незавершенного познания, это философия, которая из анализа практического взаимодействия субъекта и объекта выводит принцип материальности (преодоление созерцательности) и развития (преодоление метафизичности).

Существование человека в качестве природно-сверхприродного образования в конечном счете определяется сущностно суммой тех связей и отношений, в которых индивиды находятся друг к другу и к природе. Общество производит человека как человека, человек производит общество как общество. Только в обществе природа выступает в качестве основы собственно человеческого бытия. Отсюда и понятно известное положение Маркса: « Ни природа в объективном, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана *человеческому* существу адекватным образом»¹³.

Все теоретические и духовно-практические проблемы Маркс решает «через человека». Философская антропология Маркса органически гуманистична. Величайшее богатство для человека - другой человек, а не материальные или духовные образования сами по себе, смысл жизни человека - в безграничном саморазвитии безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу¹⁴. Такого рода философская ориентация характерна для всего творчества Маркса, «раннего», «зрелого» и «позднего».

Марксова онтология - это онтология человеческой практики. Это одновременно и гносеология как социология знания, как диалектика (что было совершенно точно схвачено Лениным). Таким образом, анализ духовной, в том числе религиозной и философской, истории человечества и практической его истории привел Маркса к выводу, согласно которому предметное и проблемное, исторически развивающееся поле философии - «человек и мир». Его философия, как было подмечено Бухариным, оформляется в категориях «практика» и «познание», «объект» и «субъ-

ект», «объективное» и «субъективное», «материальное» и «духовное», одним словом, в категориях, раскрывающих принцип материальности и принцип развития. Философия Маркса, по праву носящая эпитет научной - это субъектно-объектное размышление, теоретическое в своей основе и по существу своему выступающее в качестве основы мировоззрения. И когда Энгельс фиксировал в качестве основного вопроса философии вопрос об отношении сознания к материи, он выделял предельное основание субъектно-объектного взаимодействия, отношения человека к миру.

Однако по известным причинам долгое время в СССР господствовала сталинская версия философии марксизма. Сталин, назвав диалектический материализм мировоззрением марксистско-ленинской партии, изложил суть дела в манере армейского устава. Диалектика под категорией метода получила четыре основные «черты», философский материализм под категорией теории получил три «черты». Исторический материализм, оказавшийся по ходу дела простым «распространением» положений диалектического материализма на изучение общественной жизни, свелся к характеристике производства - к выделению трех его «особенностей». В сталинском диалектическом и историческом материализме не нашлось места человеку, центральной проблеме мировой философии - проблеме человека. Напомним, что Ленин, при всей его яркой политизации философии, именно в книге «Материализм и эмпириокритицизм», содержание которой якобы резюмирует Сталин в параграфе 2-ой главы 4-ой «Краткого курса», называл вздором упреки в адрес Маркса и Энгельса¹, будто они принимают личность за величину, не имеющую значения, именуют человека случайностью. Ленин заключает: «С точки зрения этого вздора неизбежно приходится отвергнуть марксизм целиком, с самого начала, с самых основных его философских посылок»¹⁵.

Родился сталинский философский катехизис. Он на многие годы определил официальные мотивы преподавания философии в стране и основные линии философской научной работы. В очередном издании «Краткого философского словаря» (под ред. М.Розенталя и П.Юдина) читаем: «Это произведение И.В. Сталина является подлинной вершиной марксистско-ленинской философской мысли... Эта книга наряду с великими произведениями Маркса, Энгельса и Ленина стала настольной книгой борцов за коммунизм во всем мире.»¹⁶

Между тем за всю советскую историю в стране работали философы, творчество которых «находилось вне официальной жизни» и по сути дела получило мировое признание. Владислав Лекторский абсолютно прав: «Самые популярные сегодня в мире русские философы и философствующие теоретики - это не представители русского религиозного Ренессанса начала столетия (последние из которых были высланы на

«философском пароходе»)), а мыслители, разработавшие свои концепции в Советской России»¹⁷.

Недавно опубликованные два тома «Философия не кончается...» - а это лишь начало «распредмечивания» нашего отечественного философского наследия - свидетельствуют об огромном потенциале марксовой философии и в сфере «чистой мысли», и в сфере «стыковых» проблем.

Такого рода публикации свидетельствуют, что марксова традиция на современной почве дает хорошие плоды. Дело не только в преодолении догматической политизации и идеологизации философии. Дело в том, что философское знание раскрывается свободным от сциентистских и аксиологических, онтологических и гносеологических, иных крайностей. Кантовские вопросы, унаследованные философией практики, раскрываются в мировоззренческом, методологическом и аксиологическом планах. Философия предстает как синтез научного, нравственного и эстетического освоения человеческого отношения к миру. Синтез познания и переживания, поведенческое воплощение мировоззренческих установок делают творческое философствование (в отличие от научного познания) индивидуально-неповторимым актом, сближая тем самым философию с искусством.

Философия влияет на жизнь людей гораздо сильнее, чем кажется. Иное дело - какая философия, порожденная какими социальными силами, как связанная с властью имущими и господствующей бюрократией. Думаю, что нашему времени весьма созвучны мысли, высказанные мудрым лордом Расселом полвека назад: «Учить тому, как жить без уверенности, в то же время не быть парализованным нерешительностью, - это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею»¹⁸.

¹ Плеханов Г.В. Избр. филос. произведения. М., 1956. Т. II. С. 132.

² Там же. С. 148.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. I. С. 438.

⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. I С. 165.

⁵ Там же. Т. 23. С. 43.

⁶ Там же. Т. 26. С. 54.

⁷ Богданов А. Основные элементы исторического взгляда на природу. СПб., 1899. С. 210.

⁸ Луначарский А. Религия и социализм. СПб., 1908. Ч. I. С. 10.

⁹ Там же. СПб., 1911. Ч. II. С. 348.

¹⁰ Настольный энциклопедический словарь-справочник. М., 1929. С. 607.

- ¹¹ Деборин А.Н. Диалектика и естествознание. М.-Л., 1929. С. 21,33.
¹² Бухарин Н.И. Учение Маркса и его историческое значение // Памяти Маркса. М.-Л., 1933. С.20.
¹³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т.42. С.164.
¹⁴ Там же. Т. 46. Ч.1. С.476.
¹⁵ Ленин В.И. Полн.собр.соч.Т.18. С 337.
¹⁶ Краткий философский словарь. М., 1951. С. 354-356.
¹⁷ Лекторский В.А. Предисловие // Философия не кончается... М., 1998 Кн. I. С.4.
¹⁸ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 9.

С.М. Шалютин

ЧТО ТАКОЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ИМЕЕТ ЛИ ОН ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Как известно, диалектический материализм (далее ДМ) в течение длительного времени в нашем обществе был официальной философией. Сейчас отношение к нему российских философов далеко не однозначно. При этом и внутри ДМ, как и любого живого философского направления, имеются определенные расхождения. Задача, которую я себе поставил в настоящем докладе, неблагоприятна: во-первых, она не творческая - я не хочу провозглашать какие-либо новые идеи. Моя цель - выяснить, перспективны ли основные идеи ДМ. При этом необходимо вычлениить те положения, которые, по моему мнению, могут рассматриваться как фундаментальные для ДМ. Во-вторых, я себя сознательно ставлю под перекрестный огонь критики (с трибуны или внутренней) как со стороны противников ДМ, так и со стороны тех его сторонников, которые иначе, чем я, представляют себе сущностные черты ДМ. Я ограничиваюсь только *диалектическим* материализмом, его онтологией и гносеологией. Вопросы социальной философии остаются за пределами доклада.

Итак, имеют ли перспективу и плодотворны ли с точки зрения развития философии основные положения ДМ?

1. ДМ есть, прежде всего, монистическая философия. Он признает единственную субстанцию. Она обладает совокупностью атрибутов, позволяющих ей быть *causa sui*. Категориальная их фиксация и дальнейшая ее конкретизация позволяют метафизически осмыслить ее модулы как реализовавшиеся, так и возможные.

Такой субстанцией с точки зрения материализма является материя (хотя в материалистической традиции это понятие употребляется не

только в смысле субстанции, но и как категория, парная сознанию. Однако при этом оговаривается (или подразумевается), что различие между ними относительно, поскольку они субстанционально тождественны).

В отличие от идеализма последовательный материализм не признает наличия в субстанции телеологического компонента в любой его форме: в ней или в каком-либо порожденном ею состоянии не содержится волевого или разумного начала, которое подчиняет мир некоторой зафиксированной цели. В мире нет акцептора действия, который бы на основе сличения цели и результата принимал решения о корректировке траектории для достижения мировой цели. Реальные состояния мира не выражают никакой скрытый, подлежащий расшифровке «смысл», соотносимый с такой целью. Признание такого взгляда (эксплицитно или имплицитно выраженного) является необходимой предпосылкой всякой последовательно материалистической онтологии.

2. Такое описание субстанции остается, так сказать, апофатическим, пока не определены атрибуты, позволяющие субстанции выполнять без волевого или разумного начала свою функцию *causa sui*.

Характерным для *диалектического* материализма является признание в качестве атрибута материи *движения*. При этом движение трактуется как изменение вообще, т.е. оно охватывает не только механические процессы, но и возникновение нового, эмердженты; способность к самодвижению включает в себя способность к самоорганизации, в том числе и к порождению живых и в частности психических систем, не исключая человека. Критики ДМ зачастую утверждают, что наделенная таким атрибутом субстанция есть по существу нечто духовное и, отрицая возможность непротиворечивого синтеза диалектики и материализма, сближают его с лейбнизианством, гегельянством, идеал-реализмом и другими формами идеализма. Однако во всех этих учениях результирующее состояние есть продукт движения к цели, тогда как в ДМ возникающие состояния суть результаты *взаимодействия* модусов, выражающих *внутреннюю дифференциацию бытия*, тоже имеющую атрибутивный для субстанции характер.

В качестве физического (естественнонаучного) коррелята метафизической категории внутренне дифференцированной движущейся субстанции (материи) философы ДМ-ориентации, как правило, рассматривают энергию, воплощенную в системах с различными значениями функций состояния (в обобщенном значении этого термина). Им, на наш взгляд, удастся, без обращения к духовной субстанции, обобщая достижения естествознания, метафизически осмыслить многие природные процессы, открываемые и рассматриваемые современной наукой. С другой стороны, ДМ-онтология проявила плодотворность содержащихся в

ней регулятивов в качестве стимулов поиска естественных причин и закономерностей реальных процессов. Это говорит о наличии перспективы дальнейшего плодотворного сотрудничества ДМ-философии и естествознания.

В частности, становящееся парадигмальным для современного естествознания (а, возможно, и науки вообще) понятие самоорганизации, как оно сложилось в синергетике, наиболее естественно вписывается именно в ДМ-онтологию. То же можно сказать и о ряде других концепций и научных принципов. Например, развиваемый в современной науке в связи с фактом существования Вселенной, в которой мы живем и вероятность возникновения которой крайне мала, антропный принцип при принятии ДМ-онтологии стимулировал появление ряда естественно научных гипотез (например, ансамбля «возможных миров»), объясняющих самую возможность ее появления.

Не случайно известный историк науки Л.Р. Грэхем констатирует, что ДМ-взгляд на природу очень близок многим ученым во всем мире.

3. Формирование и развитие ДМ - сложный процесс. Он включает в себя освобождение диалектики от идеалистических деформаций, отсекаание различных наивных концепций, отождествляющих взгляды «здравого смысла» с философской онтологией, обогащение и развитие собственных идей опытом социального развития, достижениями науки и других философских учений. За последние четыре десятилетия онтология ДМ, на наш взгляд, проделала большой путь, освободившись от ряда ограничивающих ее предвзятостей и догм. В частности, например, преодолена некоторая абсолютизация изменчивости в ущерб устойчивости, что явилось важной предпосылкой синтеза идеи развития с системно-структурным подходом к анализу сложных объектов. Ушел в прошлое гегелевский имманентизм, принижающий или даже игнорирующий роль внешних противоречий в развитии, большинство советских философов отказалось от тезиса о движении от низшего к высшему как всеобщем законе развития. Кстати, на последнем примере видно, что не всякий закон развития, приемлемый с точки зрения идеалистической, телеологической диалектики, может быть принят ДМ.

4. Категориальный аппарат диалектики позволяет метафизически осмыслить сложные явления действительности. Маркс и Энгельс были первыми философами, которые, оставаясь на материалистических позициях, выступили с решительной критикой механицизма вообще, лапласовского детерминизма (который господствовал и во многих идеалистических философских учениях) в частности. Диалектический подход к явлениям позволил Марксу еще в ранних работах, т.е. до того, как это осмыслило естествознание, сформулировать, а в «Капитале» - по отно-

шению к экономическим процессам - реализовать понимание соотношения закона, необходимости и случайности, воплотившееся впоследствии в идее статистической закономерности. Энгельс подчеркивал роль случайности в природных процессах и трактовал ее не только как форму проявления, но и как *дополнение* необходимости, указывал на возможность превращения случайного в необходимое. Конечно, следует признать, что под прессом идеологического давления, навязывавшего формулу «наука - враг случайности», понимание роли случайности в микромире и эволюционном процессе с трудом пробивало (но все же пробивало) и в конце концов пробило себе дорогу. Представляется, что ДМ-учение о бытии имеет все шансы на наиболее глубокое осмысление роли случайности при бифуркациях, возникающих в открытых системах, далеких от равновесия. Проведенные здесь рассуждения относительно роли категориальной пары *необходимость-случайность* в понимании бытийных процессов могут, на наш взгляд, *mutatis mutandis* быть распространены и на ряд других категорий диалектики, фиксирующих единство противоположностей, имеющих место в самом бытии. При этом, разумеется, к самому категориальному аппарату диалектики следует подходить диалектически, т.е. не упускать из виду необходимость его совершенствования.

5. ДМ накопил богатый опыт исследования различных форм бытия, в частности различных уровней организации материи и ее движения и соотношения между ними. Остановимся лишь на некоторых аспектах одной проблемы, имеющей, однако, на наш взгляд фундаментальное значение. Речь идет о бытии человека - человечества как рода и человека как индивида.

Марксизм, трактуя человека как существо деятельное и притом предметно-практическое, видит в нем силу, не противостоящую природе, а взаимодействующую с ней. Формула Маркса об обществе как сущностном единстве человека с природой содержит в себе идею симметричного соотношения между ними. Энгельс неоднократно подчеркивал, что законы природы и человека могут быть разделены лишь в представлении, что человек господствует над природой не как над завоеванным народом и что бесчеловечное отношение к природе мстит за себя. Он по существу предвидел определенный аспект проблем, которые мы сейчас называем глобальными, и подчеркивал необходимость учета отдаленных последствий человеческих действий при взаимодействии с природой. В этом же русле лежит мысль Маркса о единой науке, охватывающей как человека, так и природу. К сожалению, эти органически присущие ДМ-онтологии положения лишь недавно стали разрабатываться, и стимулы к такой разработке исходили лишь в малой степени изнутри ДМ-философии. Так

или иначе идея козволюции человека и природы, получающая все большее распространение и нуждающаяся в дальнейшем углублении, имеет в ДМ-онтологии прочную метафизическую основу.

Сложнее обстоит дело с бытием человека-индивида в его соотношении с человеком-родом. Хотя Маркс и подчеркивал сущностное единство индивида и рода, эта идея была отодвинута на второй план концепцией отчуждения, обусловленного социально-историческими и технологическими условиями конкретной эпохи. Наиболее глубокие антропологические источники отчуждения оказались затененными конкретно-историческими. В ДМ как таковом эта проблематика долгое время почти не разрабатывалась, а всплеск ее разработки, относящийся к 60-м годам, не привел к преодолению укоренившихся стандартов растворения индивидуального в социальном. Бытие индивида почти не стало предметом философского исследования. Наряду с политико-идеологическими факторами здесь сказалось наследие гегелевского примата общего над единичным, проявившееся в сведении индивида к простому органу (почти винтику) целого - совокупности общественных отношений. Это такой пункт онтологии ДМ, который нуждается в серьезном обновлении. И хотя немарксистская философия человека многое позаимствовала у Маркса, марксисты лишь в малой степени сумели обогатить свою концепцию бытия человека несомненными достижениями немарксистской философской антропологии. Синтез в этой сфере может оказаться перспективным и плодотворным.

6. Гносеология ДМ органически связана с его онтологией (тем не менее ряд ее фундаментальных положений приемлем и, на наш взгляд, фактически принимается и философами с иными онтологическими ориентациями). Ее унаследованный от общематериалистической традиции исходный пункт: признание существования материального (см. 1) мира и способности человека приблизительно верно отображать присущие ему процессы и явления в своем сознании. Специфика ДМ-гносеологии заключается, прежде всего, в трактовке *субъекта* не как фикции, представляющей собой реально лишь абстракцию индивидуального сознания, противостоящего извне независимому от него объекту - миру, а как вписанного в мир, подчиненного его законам и взаимодействующего с ним - с природой и другими людьми - общественного исторически развивающегося человека.

Такой исходный пункт позволил познавательные формы осмыслить как обусловленные, с одной стороны, эволюционным процессом, включающим в себя антропосоциогенез, а с другой - практической деятельностью общественного человека. Такое осмысление в свою очередь стимулировало и стимулирует исследование предистории интеллекта (на

что нацеливал еще Энгельс), рассмотрение самого познавательного процесса в качестве социально модифицированного (и тем самым не сводящегося к биологическому) продолжения земной эволюции и позволило преодолеть созерцательный характер гносеологии старого материализма.

Преодоление созерцательности гносеологии старого материализма, несмотря на определенность взглядов Маркса по этому вопросу (выраженных, правда, в тезисной форме), происходило с большим трудом. Дело в том, что работа В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» - особенно ее первые две главы - написаны по существу с позиций созерцательного материализма: практика в них в качестве основы познания по существу отсутствует. Ленинская формула «от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него - к практике» (из «Философских тетрадей») длительное время трактовалась как признание практики лишь в качестве третьей ступени познания. В результате работы ряда философов был преодолен этот ограниченный подход к роли практики в процессе познания. Дальнейшая разработка этой проблематики (например, эволюция категориального строя мышления на основе развития практической деятельности человека) безусловно перспективно.

ДМ отличается также коренным образом от наивно-материалистических концепций, не видящих существенного различия между объектом и его образом в сознании. Еще Энгельс подверг критике наивные взгляды, непосредственно проецирующие наши представления и понятия во внешний мир. Образы представляют собою продукт идеализации, чувственной и категориальной дискретизации внешнего мира, неполноценность которой диалектически восполняется восхождением от абстрактного к конкретному. Эти идеи помогают осмыслить проблемы соотношения теории и объекта, ставшие особенно остро перед современной философией науки в связи со сложной опосредованностью связи теории с объектом.

7. Для понимания познавательного процесса в современной науке, на наш взгляд, особо важную роль играет ДМ-концепция *истины*.

Производство истинного знания не есть чисто кумулятивный процесс. Неразрывно связанная с признанием активности субъекта, категория *относительной истины* позволяет осмыслить не только накопление, но и модификацию знания и выступает в качестве заслона от научного догматизма в разнообразных его формах.

Преодоление неопозитивистской концепции философии науки, обращение к социокультурному и личностному аспектам формирования и развития знания, лишь сравнительно недавно в известной мере освоенное немарксистской философией, опирается (прежде всего, логически, а в известной мере и исторически) на давно разработанные и применяемые в

ДМ-гносеологии принципы, прежде всего на признание социальной обусловленности познавательного процесса, опирающееся в свою очередь на обозначенное выше понимание субъекта познавательного процесса.

С другой стороны, ДМ-гносеология подчеркивает объективный компонент содержания истинного знания. Практика, хотя и не может служить окончательному подтверждению универсальности той или иной конкретной теории, но, безусловно, не только опровергает ошибочные теории, но и доказывает, что сфера объективного содержания человеческого знания расширяется. Этот взгляд противостоит различным как ушедшим в прошлое, так и современным формам релятивизма. Современный релятивизм не только абсолютизирует парадигмальные разрывы (Кун), но и, гиперболизируя роль социокультурного контекста в развитии науки, отождествляет ее с мифом (Фейерабенд) и стремительно приближается к откровенному иррационализму. Стоит отметить, что многие разработки отечественных философов в области философии науки (проблемы дополнительности различных моделей и теорий, развития рациональности, соотношения эмпирического и теоретического и др.) имеют в качестве регулятива ДМ-понимание истины.

Философия и методология науки имеет свои специфические задачи. Однако, решая их - проблему верифицируемости теорий, их эмпирической нагруженности и др. - она не может заменить собой общую гносеологию, которая решает проблему соотношения человеческого знания с миром в ее общей форме. И, на наш взгляд, ДМ-гносеология содержит в себе коренные положения, позволяющие разумно ответить на этот вопрос и толкающие философию науки к продуктивному решению стоящих перед нею проблем. Не случайно многие немарксистские представители философии и истории науки принимают ряд важных положений ДМ-теории познания и даже ссылаются на Маркса, Энгельса и Ленина. Даже К. Поппер - автор концепции фальсификационизма, неоднократно заявлявший, что прогресс науки сводится к освобождению от мутантов-заблуждений, признает, что сменяющие друг друга научные каркасы или парадигмы становятся все более просторными и признает объективность истины. Разумеется, перед ДМ-гносеологией продолжают стоять задачи дальнейшей ассимиляции достижений философии науки, базирующейся на исследовании ее структур и процессов развития.

На метафизические проблемы невозможны категорические ответы. Здесь не применима верификация в смысле философии науки. Мой личный ответ на вопрос, поставленный в начале доклада, следующий: сохранится ли ДМ как особая онтология и гносеология, сказать трудно. Однако содержащиеся в нем фундаментальные онтологические и гносео-

логические идеи плодотворны и сохраняются в общей сокровищнице философского знания.

В.Е. Кемеров

ОБЩЕФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Ктойность философии. У каждой эпохи - своя философия. Вроде бы - трюизм... От эпохи к эпохе философия (или философии) меняла (меняли) свои доминанты: натурфилософскую, онтологическую, гносеологическую, научно-методологическую, антропологическую и т.д. Почему это происходило?... Это уже весьма серьезная проблема. Причем - проблема социально-философская; более того - вдвойне социально-философская; требуется социально-философское обоснование структурной эволюции философии и вместе с тем объяснение того, почему именно социально-философская доминанта выходит в конце XX столетия на первый план.

Вопросы о мире и человеке, о человеке и мире - это философские константы. Однако никогда прежде не был столь важен вопрос определения конкретных характеристик того человека, о котором философствуют и который философствует. От такой конкретизации зависит и взгляд на мир, и выявление человеческой проблематики, и трактовка *ктойности*, т.е. субъектности философии. Иными словами, говоря о ктойности философии, о ктойности философии и о формах связи между тем и другим, мы вынуждены все более *сместить акцент* на понимание ктойности, на социально-философское ее обоснование.

Далее речь идет уже не столько о человеке, сколько о людях, о динамике их взаимоотношений. Динамика социальности входит в плоть самой философии; в этом смысле *«сидячему» субъекту* философии действительно приходит конец. Философия и раньше - в образах Аристотеля или Ницше - напоминала об этом. Но сейчас дело идет о выживании философии, а формула ее выживания скрывается в *динамике* форм социального процесса, требующего социально-философского прояснения.

Динамика философии. В самом сжатом виде динамику философии за последние полтора века можно представить следующим образом. На первом плане - сдвиг, обусловленный становлением дисциплин научного общественнознания. Самоопределение и взаимодействия экономической науки, социологии, психологии, этнографии, археологии оказались для развития общества и осмысления человека важнее, чем классическая метафизика и философия истории, скрывающие, кстати сказать, началь-

ные формы социальной философии. Картина человеческого бытия стала складываться из фрагментов социально-научного знания, которое, заметим, было во многом натуралистическим, так как не имело (и не могло иметь) социально-философского обоснования. В противоположность ему утверждался гуманитарный подход, также лишенный социально-философского обоснования, подкреплявшийся главным образом антинатуралистическими настроениями. В итоге - отказ от философской методологии, разрыв социального и гуманитарного познания, трактовка социальности как квазиприродной, надиндивидуальной или внеиндивидуальной формы, жесткое предметное размежевание дисциплин на основе стихийного разделения труда и взаимоисключающей дополнителности.

В середине XX столетия это положение обнаружило свою перспективность. Росло число попыток социально-философского обоснования как отдельных социально-гуманитарных дисциплин, так и всего комплекса обществознания, философии и культуры. Переосмысление оснований практической и духовно-теоретической деятельности людей шло не только и не столько из лагеря философии, сколько из *свободных зон*, где оказывался насущно необходимым и возможным конкретный контакт методологии социально-гуманитарных дисциплин и проблематики философии.

Отметим, что особую роль в этой работе сыграли не так называемые «чистые» философы, а исследователи, вынужденные решать философско-методологические вопросы на материале отдельных социальных и естественных наук. Упомянем - не настаивая на полноте списка - Л. Бертаганфи, Ф. Броделя, П. Бурдьё, Э. Гидденса, А. Гуревича, Н. Конрада, А.Н. Леонтьева, Ю.Лотмана, Н. Моисеева, Б. Поршнева, А. Ухтомского.

Социально-философское обоснование предметно-методологических форм отдельных (прежде всего - социально-гуманитарных) дисциплин предполагает рассмотрение их в «потоке» человеческого опыта, «внутри» определенных социальных хронотопов. И сама социальная философия оказывается «внутри» этих пространственно-временных определенностей. Все более сомнительной становится концепция социальной философии как обобщенного образа социума, человека, истории. Еще более сомнительным оказывается сопоставление социальной философии и социологии как абстрактного и конкретного отображения общества. Социальная философия обнаруживает свой методологический смысл не только в сопоставлении с социологией, но прежде всего со всем комплексом обществознания, что, собственно, и позволяет показать недостаточность социологии как характеристики общества,

включенность ее в исторически определенные структуры социального бытия.

Проблема *включенности* специализированного знания в различные системы социальных взаимодействий проясняет и значение философии как *элемента воспроизводства человеческого опыта*, определяет задачи собственно философской методологической и мировоззренческой работы. Философия сталкивается с необходимостью совместить предметно-методологические ориентации отдельных социально-гуманитарных дисциплин со *схемами повседневного опыта*, в которых люди осваивают *проблемность* своего бытия. Специализированная методология погружается в контекст повседневности, подвергается проверке на соответствие своих норм размерностям опыта социальных индивидов. Вместе с тем обнаруживается и другая задача: выхода за рамки отдельных систем социального взаимодействия - и в плане их возможной интеграции, и в плане развертывания ориентаций, раскрывающих динамику социального бытия во времени. В этом плане прорисовывается методологическая задача выхода философии за рамки конкретной повседневности с помощью средств специализированного знания, задача формирования образа социального мира как сочетания взаимосвязанных ориентаций. Динамика этой работы сопряжена и с преодолением линейных схем, фиксирующих жесткие зависимости философии и социального опыта, философии и науки, науки и повседневности, с переосмыслением схематизмов социальности, историчности, субъектности. Намечается переход от линейных зависимостей к зависимостям, выявляющим многомерную логику социального воспроизводства, логику вещей, структур, непосредственных взаимодействий.

Охарактеризованная выше динамика сказывается и в сдвиге основной исследовательской схемы философии, в изменении ее структуры и характера. На протяжении столетия (с середины XIX и до середины XX вв.) доминировала исследовательская ориентация на *объектное* знание, в которой совместились традиции классической гносеологии и принципы позитивистского натурализма. В тесной корреляции с ней находилась и редукционистская методология, представлявшая социальность как внешнюю для людей квазивещественную структуру и объектную (объективную) обстановку.

Ближе к середине XX столетия эта парадигма стала уступать схемам непосредственных человеческих взаимодействий, которые характеризовались как социальное или коммуникативное действие, диалогические отношение, герменевтический контакт, феноменология социальных ориентаций и т.д. Антинатуралистический характер этого смещения очевиден: социальность и познание приобрели индивидуальное челове-

ческое измерение, они оказались «внутри» взаимодействия людей. Однако из-за этого «поворота» из характеристик социальности (а значит - и познания, и философского исследования) стали ускользать те аспекты коммуникации - косвенное общение, опосредованность деятельности, функционирование социальной предметности, которые не умещались в размерность непосредственного взаимодействия индивидов. Социальность, развернутая во времени и пространстве, не умещалась в поле таких контактов. Социальная философия определила общеполитическое значение субъект-субъектной схемы и она же вынуждена раздвигать рамки этого представления, открывать иной горизонт бытия.

Метафизическая ориентация. В основе философской субъект-субъектной схемы лежат лингвистические, психологические, феноменологические, герменевтические модели коммуникации, рассчитанные прежде всего на описание непосредственных человеческих взаимодействий. Однако социальная проблематика конца XX в. постоянно указывает на задачи - в том числе глобального характера, выходящие за пределы этого круга. Все более актуальным становится вопрос об опосредованности человеческих взаимодействий, о предметности и методологии, обеспечивающих сосуществование таких локальностей. Вопрос этот по существу *метафизический* в том смысле, что *выводит социальность за рамки квазивещественных и телесных форм*, указывает на незаместимую роль в жизни людей *скрытых* социальных качеств их жизни и деятельности, их *опосредованных* зависимостей, их *виртуальных* контактов, *процессности* их индивидного бытия. Социальность предстает многомерным и сложно-расчлененным «неклассическим» объектом, в котором жизненно важными для людей оказываются не только плотные сгущения человеческого опыта, но и его разрывы, не только его кристаллизации, но и деформации, не только его континуальность, но и его дискретность.

Эта метафизика дальностей мало напоминает классическую метафизику абстрактно-общих определений, фильтрующих конкретный опыт людей. Это - скорее *метафизика различий* (а не тождества), метафизика *конкретного, иного, несвоего-другого*, метафизика, обнаруживающая «белые пятна» социального времени и социального пространства и средства их заполнения, метафизика достраивания социальности и ее самоизменения. «Неклассические» объекты, казавшиеся совсем недавно научной экзотикой, обнаруживаются во всех сферах человеческого опыта и требуют соответствующих качеств человеческой деятельности. Смещение фокуса философской метафизики на эту проблематику становится вопросом жизни.

НАУЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ НАКАНУНЕ ХХІ ВЕКА

Отечественная научная философия XX в. внесла значительный теоретический вклад в развитие мировой философской мысли. “Современный советский диалектический материализм является впечатляющим интеллектуальным достижением... По универсальности и степени разработанности диалектико-материалистическое объяснение природы не имеет равных среди современных систем мысли” (Л. Грэхем. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991. С. 415).

История философии - не кладбище умерших философских систем, а движение к *истине*, к *научной философии*, которая вбирает в себя все рациональное, ценное, т.е. научное в предшествующих и сосуществующих философских системах. Философия исходит из тех же критериев научности, что и частные науки. *Научность означает соответствие теории действительности*. Критериями научности являются наличие *достаточной эмпирической базы*; *адекватного метода*, включающего адекватную действительности *логику*; *доказательный* характер, наличие конечной *практической* проверки. Однако для философии, как наиболее общей науки о сущности мира и человека, эти критерии включают два характеристических момента: *всеобщность* и *бесконечность*. Эмпирический материал, на который опирается научная философия, должен обладать *всеобщностью* и *бесконечностью*, адекватно воспроизводить всеобщее и бесконечное, т.е. быть *репрезентативным* для *всеобщего* и *бесконечного*. Полностью адекватную эмпирическую базу научная философия получает лишь в XX в. в эпоху современной НТР.

По нашему мнению, хотя все важнейшие философские системы прошлого и настоящего внесли определенный вклад в развитие научной философской мысли, *научной концепцией* может быть признан лишь *диалектический материализм*, располагающий наиболее широкой эмпирической и теоретической базой, наиболее широкой и универсальной теорией, адекватным современной науке диалектико-материалистическим методом, доказательностью, практической проверяемостью, наиболее широкой теоретической структурой, которая может дифференцироваться и достраиваться дальше, не ломая исходной универсальной философской концепции.

Научная философия, в ее наиболее фундаментальной части, есть наука о *наиболее общих сущностях: мира, сознания, человека, сущности и смысле человеческого существования*. В неклассическом направлении

философии, возникшем вслед за философией Гегеля и Фейербаха, философия становится скорее учением о *существовании*, чем о сущностях. Кант, как известно, объявил сущность мира непознаваемой, закрыв тем самым путь к научному объяснению мира и человека. Гегель, подвергнув взгляды Канта глубокой и основательной критике, считал коренным условием построения научной философии создание такой концепции мира и человека, которая способна схватить бесконечность. Однако, несмотря на всю мощь Гегелевой мысли, его философия осталась философией конечного, поскольку мысль, взятая как таковая, полагаемая как самостоятельная субстанция, неминуемо оказывается конечной. Неудача Гегеля свидетельствовала о том, что такой бесконечной субстанцией может быть только субстанция, находящаяся вне сознания и порождающая последнюю.

Наиболее сложная проблема философии за всю историю ее существования, поистине ее “проклятая” проблема, состоит в том, *как может быть понята сущность бесконечного мира, если человек и его опыт всегда конечны?* В явной форме, хотя и с определенными смещениями, эта трудность впервые была осознана И. Кантом (заклЮчения строгой всеобщности являются произвольным превышением возможностей опыта). Однако в наиболее ясном и последовательном виде это было сделано лишь в полукантианской “постулативной” концепции философского знания, сформулированной в 60 - 70-е гг. в советской философской науке. С ее позиций все утверждения философии являются только постулатами, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Авторы этой концепции не заметили, что более точным следствием исходной концепции является заключение, что любые утверждения философии всегда являются *ложными*, поскольку бесконечное всегда бесконечно сложнее конечного.

Обнаружение способа постижения сущности бесконечного мира является главным открытием диалектического материализма в истории философской мысли за две с лишним тысячи лет ее развития. Уникальная интеллектуальная культура решения проблемы сущности бесконечного мира в научной философии не имеет аналогов ни в одной другой философской системе.

Второй по степени сложности проблемой, с которой столкнулась мировая философская мысль, является *парадокс развития, возникновения нового*, который в иных философских системах не был явственно сформулирован и решен. Парадокс возникновения нового явился камнем преткновения как для религиозной философии (парадокс “неподвижного перводвижателя”) и большинства идеалистических систем, так и для материализма XVII - XVIII вв. (парадокс “всесовершенства бога” Спинозы). Совершенно неудовлетворительны попытки решения парадокса гиле-

морфизмом, теорией эмерджентной эволюции, холизмом. Гениальная попытка решения парадокса Гегелем удалась лишь частично. *Решение парадокса развития* является, по нашему мнению, *вторым важнейшим открытием марксизма* в философии.

Третьим крупнейшим достижением марксистской философии является *общефилософская концепция человека*. Человек - высшая форма материи, "высший цвет" материи, в котором "материя приходит к осознанию самой себя" (Ф. Энгельс). Сущность человека, в ее наиболее общем и концентрированном виде, заключается в том, что *человек есть единственная в мире сущность, производящая, творящая самое себя*. Человек - концентрированное выражение всеобщего "свойства" материальной субстанции быть "причиной самой себя". Человек - не рядовое особенное, а *особенное*, несущее в себе, в сокращенном и концентрированном виде, бесконечное многообразие мира. Человек - уникальное единство всеобщего, особенного и единичного, бесконечного и конечного. Человек - не случайность в мире, а необходимый продукт бесконечно-го развития мира. В силу аккумулятивного характера развития человеческая сущность есть аккумулят, концентрат бесконечной последовательности сущностей основных форм материи, из бесконечного числа которых нам известны в настоящее время физическая, химическая, биологическая и социальная. Человек - это "запись" бесконечного числа предшествующих сущностей. При этом он обладает не физико-химико-био-социальной, а *интегрально социальной сущностью*.

Как единство бесконечного и конечного, человек способен к *бесконечному социальному прогрессу*.

Сущность и смысл человеческого существования заложены в самом человеческом существовании, в творении, производстве своего существования и сущности. *Величие и достоинство* человека заключены в его уникальности, в бесконечности и всеобщности его сущности, в способности к бесконечному познанию и практическому преобразованию мира.

"Каркас" сущности человека как высшей формы материи образован *всеобщими сущностными моментами* мира: материальностью, сущностью и явлением, необходимостью и случайностью, возможностью и действительностью, законом и закономерностями, причиной и следствием и т.д. Если в бесконечном объективном мире эти сущностные моменты существуют в бесконечном многообразии вещей и явлений, то в человеке они выступают в *концентрированном* виде, как сущностные моменты самого человека. Человек "собран", "сконструирован" из всеобщих сущностных моментов. В человеке всеобщие сущностные моменты мира представлены в автономизированном и индивидуализированном виде.

Каждый индивид в этом смысле - *индивидуализированная всеобщность*. Всеобщие сущностные моменты мира выражены в человеке в форме его “сущностных сил”: труде, мышлении и общении, способностях и потребностях, родовом и индивидуальном, свободе и ответственности, коллективном и индивидуальном и др.

Уникальность человека определяет способ его развития. Человек развивается не “вовне”, не от одного внешнего ориентира к другому, хотя экспансия в пространстве является необходимым условием этого развития. *Человек развивается в свою собственную сущность, бесконечную и неисчерпаемую*. В ходе социального прогресса человек становится все более *человечным* (если отвлечься пока от деформаций в эпоху частной собственности и антагонизмов).

Научная концепция человека позволяет нетривиально определить место человека в мире, его “ареал”. Разумеется, род человека как мыслящих существ связан с определенными космическими структурами. Однако проблема места человека в мире имеет и другой, более глубокий смысл. Будучи уникальным единством всеобщего, особенного и единичного, всеобщих сущностных моментов мира, человек существует в *сущности мира, в сфере мировой сущности*. Самой своей сущностью и возникновением человек погружен в *сущностную сердцевину* мира, в мир необходимого и случайного, возможного и действительного и т.д. Человек живет в “протяжении” от действительного к возможному и новому действительному, есть *универсальное причинное* существо, что проявляется в универсальном причинном характере его труда и мысли. В мире не существует вещей и явлений, которые не могли бы быть охвачены “пламенем труда” и мысли.

Известно, что марксистская философия была сформулирована и изложена в виде сжатой, концентрированной системы категорий. Она была развернута относительно своих оснований заметно меньше, чем Гегелева философия относительно ее оснований. В 60 - 80-е гг. был предпринят ряд попыток, во многом плодотворных, построения *развернутой системы категорий*. Создание этой системы будет означать огромный шаг вперед в развитии научной философии. Однако основная программная идея и принципы построения системы категорий еще не определены. XXI в. несомненно будет веком создания такой системы. Ни одно конкурирующее с диалектическим материализмом направление не ставит такой задачи.

Во второй половине XX в., по нашему убеждению, созрела необходимость перехода к *новой форме* научного материализма. Концепция этой формы диалектического материализма разрабатывается группой философов Перми и изложена в десятке докторских диссертаций, трех

десятках монографий, трех сериях сборников статей. Традиционное содержание и построение научного материализма и диалектики имеет *абстрактно-всеобщий* характер, основано на стремлении к *предельно общим* (всеобщим) положениям. Оно базируется на понятиях “материи вообще”, “развития вообще”, “законов развития вообще”. Такая трактовка материализма и диалектики обладает несомненной, но ограниченной ценностью. Уже гениальный Гегель показал, что с определенного момента абстрактно-всеобщее оказывается *мертвым* и *неподвижным*, неспособным объяснить развитие. Важнейшая догадка Гегеля была высоко оценена Марксом и Лениным, но фактически не нашла реализации в советской философской науке. Три традиционных всеобщих закона развития сформулированы в предельно абстрактных понятиях качества, количества, противоречия и др., не включают в себя понятий жизни, человека, сознания и, следовательно, неспособны объяснить *реального процесса развития*, приводящего к появлению человека. Между тем основной вопрос философии есть вопрос об отношении сознания как *особенного* к материи как всеобщему, особенному и единичному (всей массе особенного и единичного). Традиционная диалектика, таким образом, не связана - глубинным образом - с основным вопросом философии, с материализмом.

Конкретно-всеобщая теория развития, опираясь на абстрактно-всеобщую как первую ступень построения теории, концентрирует свое теоретическое содержание вокруг *основной стержневой идеи единого закономерного мирового процесса*. Такой подход позволил обнаружить ряд важнейших законов и закономерностей развития, остававшихся в тени при абстрактно-всеобщем подходе: всеобщую закономерность развития, определяющую последовательность основных форм материи, включая человека (общество); закономерности соотношения высших и низших форм материи; закономерности аккумулятивного и конвергентного развития; всеобщую генетическую закономерность. Конкретно-всеобщая теория получила также ряд “приложений”: теорию соотношения пограничных (фундаментальных) наук, концепцию социальной биологии, интегрально социальную концепцию человека, концепцию соотношения психического и физиологического, концепцию развернутой системы категорий и др.

КОНЦЕПЦИЯ РАЗВИТИЯ НА ПОРОГЕ XXI ВЕКА

Наиболее существенным пунктом в дальнейшем развитии концепции развития в XX столетии следует, на наш взгляд, считать философское обобщение приобретенного в разных областях опыта *управления процессами развития*.

Этот тезис нуждается в известных пояснениях. Речь идет не об управлении как таковом. Управление как целенаправленное воздействие на природные процессы с помощью созданных нами технических устройств и самими этими устройствами, равно как управление теми или иными общностями людей с помощью созданных для этих целей организаций и средств передачи информации, возникло вместе с обществом, со способностью человеческого мышления ставить идеальную цель для коллективного действия. Расширение масштабов практической деятельности и численности общностей, организуемых для выполнения целей, обусловило прогресс практики и методов управления. Но только в XX веке вместе с революцией в информатике возникла *теория управления*. Мы здесь не ставим цель раскрытия глубокой внутренней связи теории управления с диалектикой. Речь идет *только об управлении процессами прогрессивного развития*. И в этом плане заслуживают особого внимания два существенных момента, обозначившихся в XX веке: планомерность в управлении развитием общества и первые подступы к управлению развитием системы «общество - природа».

Для оценки этих явлений с позиций философской теории развития следует исходить из общепринятых критериев оценки эффективности управления. Обычно таковым считают соответствие достигнутых результатов поставленным целям, что в принципе верно, но упрощает проблему оценки в двух отношениях. Во-первых, необходимо сопоставлять полученный эффект с затраченными для его достижения ресурсами; во-вторых, сопоставлять непосредственные, ближайшие последствия действий по достижению цели с последствиями более отдаленными. Нежелательные, подчас весьма тяжелые и даже противоположные первоначальным целям последствия одержанной над природой или над противостоящими общественными силами победы подчас обнаруживаются в скором времени; еще в древности родилось выражение «пиррова победа». Но более далекие последствия человеческих действий, по причине многогранности и недостаточной изученности взаимной связи явлений и изменчивости вовлеченных «в игру» сил, выявляются постепенно и в полной мере сказываются по прошествии времени.

Важнейшим изменением в социально-экономическом развитии общества в XX веке явилось внедрение *планомерности*, которая в буржуазном обществе, не отменяя вовсе конкуренции, стала как бы «надстраиваться» над ней и в определенных областях вытеснять ее. В наиболее развитых странах этот процесс означал: а) возникновение монополий, которые гибко планируют свою деятельность на известный период, внося коррективы в зависимости от колебаний на внутреннем и международном рынке; б) расширение регулирующих экономику и социальную сферу функций государства.

По обоим этим направлениям с начала века произошли качественные сдвиги. Монополии превратились в транснациональные с капиталом и оборотом в миллиарды долларов, процесс их слияния в последние годы в связи с финансовым кризисом испытал ускорение. Возникли поллинные империи, планирующие расширение производства и завоевание новых рынков сбыта, внедрение новых технологий, в том числе за счет собственных научных разработок. Регулирующая роль государства резко возросла после «великой депрессии» 1929-1933 гг. и во время второй мировой войны, когда «мобилизационная экономика» охватила все основные сферы хозяйственной жизни, в том числе распределение ресурсов и снабжение населения. К концу века в наиболее развитых европейских странах под давлением снизу через государственный бюджет распределяется до половины национального дохода в целях сокращения неравенства и сохранения социального мира. Наконец, планирование основных показателей развития и контроля над финансами стало функцией специально созданных в этих целях надгосударственных органов в таких объединениях, как Европейский Союз, переходящий на единую валюту «евро», и в меньшей степени в других межгосударственных объединениях (АСЕАН, НАФТА и др.).

Принципиально иным путем шло развитие планирования в СССР, Китае, ряде европейских стран до распада «восточного блока». «Советские пятилетки» обеспечили ускоренную индустриализацию, а тем самым подготовку СССР к войне с противником, покорившим практически всю Европу, победу в этой войне, быстрое восстановление народного хозяйства, несмотря на понесенные чудовищные материальные и человеческие потери, и его последующее развитие опережающими весь мир темпами. И это было достигнуто в условиях гонки ракетно-ядерных вооружений, обеспечивающей военно-политическое равновесие с несравненно превосходящей по экономической мощи коалицией стран НАТО во главе с США. Плановое развитие народного хозяйства в СССР поразило мир и вызвало к жизни усвоение некоторых методов советского опыта, например в социальном обеспечении населения, на Западе, а в

30-е гг. идею конвергенции двух систем (Гэлбрейт, Сахаров). По нашему мнению, жесткое директивное планирование было вызвано к жизни не верой в предвидение классиков марксизма насчет необходимости перехода от анархии к планомерности при построении социализма, а особой исторической обстановкой - угрозой существованию советского государства со стороны враждебного капиталистического окружения, необходимостью ускоренной индустриализации, перехода к экономике *мобилизационного* типа, необходимостью ее ужесточения во время войны и сохранения на протяжении всего последующего периода.

При оценке директивной плановой экономики советского образца, как в целом обусловленной исторической необходимостью, нельзя признать экономически оправданными такие ее черты, как превращение колхозов в основном в госпредприятия, ликвидация промкооперации, изживание мелкого товарного производства в городе и деревне (кроме личного подсобного хозяйства), запоздание с введением элементов хозрасчета между предприятиями («косыгинская» реформа 1965 г.) и сокращение сферы его действия в последующие годы. Планирование не было в достаточной мере научно обоснованным, в утверждаемых съездами партии пятилетних планах всегда присутствовала переоценка объективных возможностей и поэтому ни один 5 (7)-летний план не был полностью выполнен, стало быть, даже ближайшие цели в управлении экономикой не бывали достигнуты. Еще сложнее обстояло дело с последствиями более отдаленными, а попытка долгосрочного планирования - программа построения основ коммунизма в одной стране за 20 лет вообще была волюнтаристской и авантюристической (Хрущев, 1961).

В процессе выполнения планов не учитывалась в должной мере необходимость затраты соответствующих ресурсов - человеческих и материальных, неэффективность советской экономики была общепризнана. В теории и на практике господствовало представление о неисчерпаемости природных ресурсов чрезвычайно богатой ими страны, что нашло выражение в лозунге о «покорении природы». Последствия форсированного развития экономики любой ценой привели к хищнической вырубке лесов, истощению почв, затоплению миллионов гектаров сельхозугодий при постройке гидростанций на равнинных реках, радиационному загрязнению невиданных масштабов (Чернобыль, долина реки Течи на Урале, окрестности ядерных полигонов и т.д.), отравлению атмосферы в индустриальных центрах и т.д. Ухудшение экологической ситуации сказывалось существенно на здоровье населения. Непосредственные и особенно более отдаленные неблагоприятные последствия системы управления хозяйством оказались столь значительными, что провозглашенная теоретическая и политическая цель *непрерывного* улучшения жизни лю-

дей от поколения к поколению, т.е. «саморазвивающегося прогресса» оказалась уже в годы «застоя» поставлена под сомнение, а к середине 1980-х гг. стал очевидным ее провал.

Но крушение Советского Союза было обусловлено не этими недостатками системы, они могли быть постепенно исправлены, а прежде всего поражением во всемирной борьбе двух систем, их военно-политическом противостоянии в «холодной» войне. Пришедший после распада СССР в Российской Федерации (и других «постсоветских» государствах) на смену раннему и несовершенному государственному социализму «дикий», по сути криминальный («бандитский», по Соросу), компрадорский капитализм отбросил страну на десятилетия назад. Экономическая и социальная политика правящих групп в России в 1990-е гг. вдохновлялась идеями буржуазного либерализма XIX в., подновленными фон Хайеком и др. Они уповали на магическую силу рыночной конкуренции, которая должна якобы стихийным образом все «расставить на свои места». Отказ от регулирующей роли государства дорого стоил России, она оказалась к концу века отброшена в ряды стран «третьего мира». Нарастивание государственного долга при задержке в выплате зарплат наемным работникам («долговая экономика», по Абалкину) закономерно привела к августовскому обвалу 1998 г., означающему полный провал политики радикального либерализма. Наступившее отрезвление может привести к восстановлению функций государства по управлению экономикой, но как, когда и насколько - покажет будущее.

Перипетии развития России в XX веке не должны заслонять перед умственным взором отечественных теоретиков действия общемировой тенденции - *переходу к планомерному управлению* прогрессивным развитием общества. А это означает, что в диалектике взаимодействия *субъективного и объективного факторов в развитии общества* появляется новый момент, который должен найти отражение в диалектической концепции развития.

Принципиально новый момент назревает также во взаимоотношении общества и природы на нашей планете, он нашел выражение в появлении *концепции устойчивого развития*. Следует заметить, что получивший распространение русский перевод термина sustainable development как «устойчивого развития» крайне неудачен, не выражает сути дела. В указанной концепции, одобренной на международных форумах под эгидой ООН (Рио, Копенгаген, Киото) подразумевается «самоподдерживающееся развитие» системы «общество - окружающая среда», обеспечивающее последовательное улучшение жизненных условий живущего и следующих поколений.

Возникновение этой научной концепции в последней трети XX века обусловлено обострением противоречия между человеческой деятельностью по использованию окружающей среды в своих интересах и ухудшением ее состояния в *планетарном* масштабе. Она опирается на теоретические предпосылки в естествознании и общественных науках. Среди первых главная роль принадлежит трудам В.И. Вернадского. Исходя из решающей роли живого вещества в эволюции верхних оболочек Земли, он пришел к выводу, что в ходе развития технических средств воздействия на природу человечество «стало мощной геологической силой». Поскольку же создание и использование технических средств есть результат *разума* деятельности, Вернадский назвал покрывающую земной шар, преобразуемую человеком материальную оболочку *ноосферой*, т.е. сферой разума, а решающей силой ее изменения признал развитие науки. В России же были разработаны теоретические основы управления отдельными природно-климатическими зонами (тундра, по С.С. Шварцу) и регионами (Байкал) в условиях расширения их промышленного освоения.

Предпосылки в сфере общественных наук с применением новейших математических методов и компьютерной техники были созданы учеными, объединившимися под эгидой Римского клуба. С начала 1970-х гг. были созданы многочисленные прогнозные сценарии изменения окружающей среды в связи с ожидаемым ростом экономики и народонаселения различных регионов. Но если первые сценарии подводили к выводу о «пределах роста» экономики и необходимости мер по ограничению роста рождаемости в странах «третьего мира», то в последующих возобладала идея регулируемого в *глобальном* масштабе роста обоих этих факторов и заключения международных соглашений в целях контролируемого сокращения загрязняющих выбросов в атмосферу, мировой океан и почву. Особое внимание было обращено на такие явления: рост концентрации углекислого газа, что создает «парниковый эффект» и угрожает глобальными изменениями климата; растущий выброс в атмосферу вредных химических веществ, в том числе разрушающих озоновый слой фреонов; радиоактивное заражение почвы, атмосферы, воды вследствие расширяющегося мирного использования атомной энергии (в том числе возможности повторения катастроф, вроде чернойбыльской) испытания ядерного оружия и угроза его военного использования. Последнее может привести к наступлению «ядерной зимы» (Н.Н. Моисеев) и гибели человечества.

Международные конференции приняли документы, призывающие все государства установить лимиты загрязнения среды, что требует внесения изменений в технологические процессы и немалых капиталов-

вложений, а также внесения поправок в национальное законодательство. Кое-какие практические результаты достигнуты, но переоценивать их не приходится. Некоторые страны не подписали соглашений, а подписавшие их не выполняют. Особую тревогу вызывает радиация. Колоссальны объективные трудности по отказу от строительства и эксплуатации действующих АЭС, которые во Франции, например, дают 60% вырабатываемой электроэнергии. Предвыборные обязательства коалиции социал-демократов и «зеленых» в Германии по закрытию АЭС повисли в воздухе. Без международной помощи Украина не может прекратить эксплуатацию Чернобыльской станции. Число членов «ядерного клуба» растет, договоры о прекращении испытаний подписаны не всеми, остается опасность военного применения ядерного оружия.

Таким образом, до управления системой «общество - окружающая среда» в пределах всей планеты очень далеко. Сегодня можно говорить только об осознании масштаба поставленной задачи и первых шагах по ее практической реализации. Но ф и л о с о ф с к о е осмысление концепции устойчивого развития стало в повестку дня. Обратим внимание на два аспекта.

а). Во взаимоотношении высшей формы движения материи, коей на Земле является человеческое общество, с остальными формами движения в определенном их сочетании, сложившемся в пространственно ограниченной области (верхняя оболочка земного шара), возникает принципиально новый вид связи. Ранее обычно отмечалось два типа связи общественной формы движения материи с «нижележащими». Во-первых, что она содержит их «внутри себя» в «снятом виде». В организме человека продолжают действовать физические, химические, физиологические процессы по своим собственным законам; в поведении людей наблюдаются условные и безусловные рефлексы, а в психике некоторые черты, унаследованные от животных предков; в общественных отношениях в атавистической форме наблюдаются соперничество и сотрудничество, характерные для сообществ высших животных, и т.д. Во-вторых, общество как высшая форма движения материи возникло и существует в биосфере Земли, существует на базе и как бы «в окружении» всех иных форм движения и их материальных носителей, использует объекты природы и преобразует их в своих целях в соответствии с познанными законами их строения и движения. Мы полагаем, что ныне возникает третий тип связи, который можно охарактеризовать как у п р а в л е н ч е с к и й. Суть его в том, что, основываясь на опыте управления техническими и социальными системами, человечество, как целое, рассматриваемое в единстве его духовной и материальной деятельности, постепенно при-

ступает к планомерному управлению определенным комплексом природных условий.

б). В указанной концепции устанавливается внутренняя связь между двумя видами противоречий: противоречием между обществом и природной средой и социальными противоречиями. Конечно, первое при углубленном рассмотрении тоже оказывается противоречием социальным - между материализованными в окружающей природной среде результатами производственной и бытовой деятельности людей, с одной стороны, и взятыми в процессе развития условиями их существования, их изменяющимися потребностями, с другой.

В трудах сторонников этой концепции на Западе и документах упомянутых международных конференций о социальных противоречиях говорится в «стыдливой» форме, в них говорится о нарастающем «диспаритете», т.е. неравенстве между развитыми и развивающимися странами. Действительно, первые оказываются основными потребителями природных ресурсов и загрязнителями среды, вторые - поставщиками этих ресурсов и жертвами ухудшения привычных условий существования вследствие выкачки этих ресурсов. Первые, продолжая практику колониальных времен, удерживают вторых в состоянии полной финансовой зависимости, поддерживая высокий уровень благосостояния собственного населения за счет ограбления бывших колоний и зависимых стран. Различие в уровне жизни не сокращается, а возрастает, доходя до соотношения 60:1. Так что на деле в различии («диспаритете») проявляется противоречие, что и было подчеркнуто российскими учеными (Коптюг и др.).

Философская мысль в своих обобщениях может и должна опережать развитие наук о природе и обществе. Мы полагаем, что диалектика создает возможность более глубокой трактовки концепции устойчивого развития и теоретические предпосылки для ее обогащения в двух взаимосвязанных отношениях: как теории управления системой «общество - природная среда» и как раскрытия взаимосвязей между противоречиями в природе и в обществе. И, наконец, в трактовке применяемого понятийного аппарата, прежде всего понятия «устойчивость». В его обычном смысле, зафиксированном во всех словарях, оно обозначает «постоянный, не подверженный колебаниям», ближайшим его аналогом является «стабильность». Есть основания полагать, что в выступлениях ряда российских государственных деятелей, упоминавших (по необходимости, в связи с международными обязательствами России) о концепции устойчивого развития, подразумевалось попросту пожелание стабилизации положения в стране.

В категориях системного анализа устойчивость понимается более широко, как *динамическое равновесие* т.е. способность системы при на-

рушениях такового вследствие воздействия внешней среды или внутренних дисфункциональных расстройств (сбоев, поломок и т.д.) мобилизовать скрытые возможности для возвращения системы в устойчивое прежнее либо несколько измененное новое состояние. Именно так обстоит дело при нарушениях и восстановлении равновесия в живых организмах, созданных нами технических системах, а также в отдельных обществах и системе международных отношений. Приведенное выше словосочетание *sustainable development*, на наш взгляд, по сути обозначает динамическое равновесие в процессе развития особого рода, которое выше мы предложили выразить как *«самоподдерживающееся развитие»*. Речь идет о таком, доселе недостигнутом на практике саморазвитии системы «общество - природная среда», при котором воздействие общества на окружающую его на Земле (и околоземном космическом пространстве) природную среду *способствует улучшению, прогрессу* условий существования не только ныне живущего, но и последующих поколений человеческого рода. Это понятие пригодно и для выражения идеи о саморазвитии общества по пути прогресса.

Таким образом, диалектическая теория развития вступает в новый век в процессе собственного творческого развития.

В.И. Кашперский

ТЕХНИКА МЕЖДУ ОНТОЛОГИЕЙ И АКСИОЛОГИЕЙ ОТ ДИСКУРСА СИЛЫ К МИРОВОЗЗРЕНИЮ XXI ВЕКА

В условиях недостаточной укорененности в бытии человек создает образ прочной вне его находящейся реальности, стремясь найти обоснование собственной жизни и мышления в умопостигаемой, сверхчувственной сфере. Многообразные изобретения такой реальности в философии и религии, науке и искусстве получили концентрированное выражение в философских концепциях бытия как сущего: от первоначал античности до современных онтологических картин мира. Под влиянием новоевропейской рациональной установки на исчерпывающее познание метафизической реальности сверхчувственного, умопостигаемого мира, начиная с трудов Р.Гоклениуса и Х.Вольфа онтология стала рассматриваться как основание или основополагающая часть метафизики. Соответственно, технологическое овладение этим основанием в рамках названной установки символизирует преобразование, подчинение, силу и власть разума. Это уже не Логос ранней античности и не христианский Свет, а самодовлеющий разум человека. Тем самым онтологическим ана-

логом дискурса господства, силы и власти стала метафизика субъекта и объекта, сущности, закона, понятий в духе подчинения объекта субъекту сначала в разуме (наука), а затем и в самой предметности бытия (технология, техника).

Парадокс, однако, в том, что углубление онтологии и рост доверия к ней сопровождается усилением разрыва между самосознанием и объектом. Основные способы преодоления этого разрыва сформировались как наука и как аксиология. В первом случае стремление субъекта возвратиться в объект достигается выстраиванием концепции познания и деятельности, направленных на формирование желательной социоприродной онтологии. Основа рационализирующей научной мысли европейского классического типа - дискурс силы, власти, ее цель - совершенные образцы или модели, ее оправдание - в достигнутом якобы соответствии между мыслью и действительностью. В претендующих на статус научности философских системах всеобъемлющего типа, как у Г.Гегеля или К.Маркса, идея соответствия доведена до идеала тождества мышления и бытия, тождества (единства) диалектики, логики и теории познания.

Во втором случае аксиологическая ориентация традиционно находила основание в сфере этики. Стремление возврата к объекту достигается изменением самосознания и его установок. Основа этических поисков практического разума от Сократа до И.Канта - дискурс человеческих качеств, гибких и адаптивных по отношению к бытию как в принципе неограниченному средоточию потенций. Соответствие достигается изменением самосознания и уподоблением, в том числе в его предметных формах, но оно ни при каких условиях не достигает полноты, исчерпанности. Ибо у познания, включая научное, имеется своя сфера, свои границы, за пределами которых открывается горизонт вещи самой по себе.

Применительно к технике (и техническому мышлению, творчеству как «конструированию возможного») это означает смену определяющего дискурса. Каким бы мог стать этот дискурс? Глубоко убежден, что он не может быть основан ни на чем, кроме разума, но разума, существенно умеряющего свои претензии, изменяющего собственные мировоззренческие ориентиры. Мировоззрение и онтология имеют один и тот же источник - основывающуюся на идеале разума рационализацию бытия человеком. Поставив разум между собой и бытием, постулировав приоритет разума перед чувствами и волей, человек «осевого времени» (К.Ясперс) из состояния пребывания в бытии необходимым образом переходит к отношению к последнему. Именно это обстоятельство впервые превращает человека в существо вмняемое, открывает для него горизонт свободы и одновременно ставит перед лицом ответственности. Важно подчеркнуть, что универсальная рациональность греков не знает еще со-

временного разрыва науки и этики, потому что философская онтология пребывает в своем собственном доме, доме самосознания, сознающего себя в качестве предметности. Таков смысл знаменитой надписи на входе в дельфийский храм, таков человек Сократа: микрокосм в макрокосме. Соответственно $\delta\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ обозначает в греческом и итальянском языках и язык, и разум, и слово, и закон. По-видимому, Э. Гуссерль прав, когда утверждает в работе «Кризис европейского человечества и философия», что интенциональность у греков расщепила единство самосознания установкой на бесконечно удаленный нормативный образ бытия в его онтологической недоступности. Но я хочу сказать, что этот нормативный образ онтологии в греческой философии есть образ потенции, установка на понимание сущего в качестве потенции. Синтетическая, а не аналитическая рациональность Сократа, ассимилирующего эмпирическое многообразие оценок и мнений, развивается в *potentia* и *actus* Аристотеля, в понимание деятельности человека как духовно-этических актов извлечения сущего из его потаенности, как актуализации потенциального бытия в универсальности человеческой личности. В этом отношении бытие не есть готовая объективная реальность, подлежащая упорядочению человеком, напротив, оно - простая непосредственность находящегося в становлении потенциального. Этически и аксиологически выверенный разум *Homo sapiens* - это самосознание, осознающее результаты собственной рефлексии. Последняя же, как верно пишет Тейяр де Шарден, в работе «Феномен человека» - это приобретенная сознанием способность овладеть самим собой как предметом, не просто познавать, а познавать самого себя; не просто знать, а знать, что знаешь. Здесь нет еще никакого перерастания рационализма в тотальный конструктивизм XIX-XX вв., когда теория сама конструирует свойства своих объектов, а после этого результат именуют «объективной реальностью». Применительно к последнему случаю А.Шопенгауэр вполне уместно квалифицирует стремление возвысить философию до уровня науки как болезнь разума. Современная наука и сама выросла из философии, из ее рациональности, но из ветви силы. И гипертрофировала эту ветвь. При таком понимании голос человека перестает звучать, его собственный мир превращается в неконцептуализированную реальность вторичного эпифеноменального производного бытия. Попытки из уже выстроенной исходной модели возвратиться к «подлинному» человеку осуществляются в обход онтологии пребывания человека в бытии, превращаются в создание универсальных социоцентрических или технократических схем. В подобных ситуациях мысль теоретика «снимает» ею же созданное противоречие объективного и субъективного, естественного и искусственного (к которому ведь можно отнести тогда все продукты человеческой деятельности: зна-

ния, опыт, язык, мир культуры, цивилизации, техники) умозраительной проповедью должного, вводя очередной постулат о том, будто бы умопостигаемое должное и есть сущее, - оно не отрицает существование, а обнаруживает его подлинную природу. Только в наше время под давлением парадоксальных практик культуры классического рационального мироотношения, помноженных на многочисленные глобальные кризисы, этот дискурс уступает место дискурсу аристотелевого акта, с известной долей осмотристельности извлекающего посредством человека и его деятельности бытие из его потенциальности. Аналогичные по последствиям и выводам суждения неоднократно высказывались в нашем столетии. Еще в 1948 году в «Диалектике Просвещения» Т.Адорно и М.Хоркхаймер отмечали впадение человека в новый тип варварства - метафизику особой онтологической реальности *ratio*, объективной рациональности со своей логикой и историей, использованием науки для превращения собственной мощи из инструментальной в технологическую. Авторы показывают, что итогом является создание онтологии насилия над естественным в пользу искусственного, которое «неестественно» именно в смысле антигуманности, несовместимости с человеком и человеческим, то есть искусственно не потому, что отличается от естественного, а потому, что воплощает и выражает дискурс насилия, власти. Господство над внешней природой требует насилия над внутренним, искоренения всего естественного, жизненного. Всеобщее потому и становится универсальной категорией рационального мышления, что оно выражает субъект господства. М.Хайдеггер подчеркивал, что классическое мышление исходно направлено вовне, оно имеет дело с тем, чему изначально уже противопоставляли себя. Ученый говорит: понять - значит провести опыт, добываясь от вещи признания, что она есть «на самом деле», а затем облечь это «признание» в логическую форму. Эти допросы, пытки, устраиваемые разумом, имеют скрытую цель - обнаружить правильность, упорядоченность, а в действительности - удобно упорядочить, рационально обустроить свой человеческий мир. В результате же, по М.Хайдеггеру, мы получаем «постав», ставшую, застывшую действительность техники и технологий, под которую подводится «онтология», представление о сущем, каким его хочется видеть человеку, - картина бытия, «научная картина мира».

Пониманию технической реальности как сущего препятствует рационально-инструментальная установка видеть в последней артефакты, воспринимать ее как «вторую природу», когда неявно вводится допущение о принципиальном качественном различии технического и природного. Парадоксальность такого умонастроения в том, что, допуская в бытие сущее в качестве сущности (всеобщего, необходимого, закона) и одно-

временно предполагая возможность ее (сущности) исчерпывающего познания, рационализм видит в продуктах деятельности человека модели. функциональные замещения, повторяя вслед за Аристотелем, что искусственные вещи не обладают сущностью, так как эта сущность находится не в них самих. Однако восходящие к античности рациональные основания нашей культуры требуют непрямого, герменевтического прочтения, в том числе Аристотеля, понимания того, что Логос (Разум, Слово, организационный космический Принцип) античности, впоследствии трансформировавшийся в христианский Логос - Свет, освещающий истины сердца, отнюдь не то же самое, что являет собой разум-органон как орудие преобразования пластичного и пассивного объекта человеком. Именно модернизм промышленного общества содействовал превращению этого орудия в средство технологического захвата и подчинения, а средство является искусственной реальностью по определению. По этой логике рассуждений и вся социальная реальность могла бы рассматриваться в качестве артефакта. Постмодернизм продемонстрировал возможность такого понимания: все есть знаки, культура - игра означающих, человек - пленник языка. Крайности сошлись, самореализация личности в обществе свелась к радости игрового существования. И здесь нас подстерегает второй парадокс, который я хочу выделить, парадокс виртуальности. Современная информационная технология произвела на свет малоизученный тип реальности - виртуальные миры, обладающие, как становится ясным, наиподлиннейшей онтологией. Между тем это миры постмодерна: они не «воспроизводят», а производят события; уже не имитируют (моделируют), а символизируют бытие. Симуляция и понималась Ж.Бодрийаром как производство реальности, хотя и знаковой. Но ведь в логике постмодерна всякая реальность - знаковая! Таким образом, если в отношении модели мы можем хотя бы допускать ее ошибочность (в отношении имитации - ее ложность, искажение реальности), то в случае симуляции рационализм познания и преобразования мира человеком обретает совершенную форму: знак отсутствующей реальности не может быть ложным, ибо не с чем сравнивать. Как отмечает М.Эпштейн, симулякр и есть поддельное событие, которое якобы отражает некую реальность, а на самом деле заменяет эту отсутствующую реальность.

Симуляция как оборотная сторона дискурса власти все более деформирует действительный онтологический базис социального бытия. Это - символ конца XX века в экономике и политике, в отношении к природе и культуре. Этот символ связывает сегодня технику, рациональность и перспективизм убеждения, согласно которому теория может детерминировать поведение, - в неологизм «научно-технический прогресс». Еще тридцать лет тому назад, в период споров физиков и лириков, этот неоло-

изм не вызывал и не мог вызвать сомнений. Однако теперь ситуация изменилась. Наука как познание действительного и техника как конструирование возможного могли бы стремиться к совпадению, если бы подтвердилась иллюзия тождества бытия и познания и, как следствие, возможности оптимальных моделей управления поведением природных и социальных объектов. Но этого не произошло ввиду особого характера онтологии техники.

Сомнение в различии между искусственным и естественным на потенциальном уровне бытия приводит к представлению, согласно которому человек - лишь посредник внутри бытия, который посредством теоретической и технической деятельности содействует вхождению бытия в нас и через нас, технически - в окружающий мир. Этим открывается иное видение роли человека и его разума в современном историко-культурном процессе. XXI век обещает стать эпохой потенциализма со своим языком и формами общения. В технике и технологиях бытие раскрывается в виде бесконечных и неисчерпаемых возможностей как подлинного сущего, куда устремляется наша воля и в недрах которого «естественная» и «искусственная» реальность суть лишь модусы, различающиеся по способу осуществления. Бытие технического пред-задано как возможность, потенция, поэтому Ф.Дессауэр имел основания говорить о техническом творчестве как об апофеозе деятельного разума, сталкивающего человека лицом к лицу не с миром вещей, а с миром их проекции. Однако это возможность, равная возможности природного. В природе потенциальное и актуальное бытие совмещены, согласно Аристотелю, в существовании единичных вещей. Совмещены таким образом, сказали бы мы сегодня, что *actus* обнаруживается внутри *potentia*. При этом приоритет существования принадлежит потенции, понимаемой как способность к возникновению актуального бытия вещи посредством ее оформления, обретения ею формы. В человеке синкретичность потенции и акта, материи и формы разделены в его отношении к вещному миру и другим людям, но не в нем самом. Поэтому, прежде чем вызвать к жизни, дать бытие вещи в действительности, человек производит его в мысли, переживании, стремлении. Вопрос, стало быть, в том - что именно человек вызывает к жизни своим действием, своим выбором? Ведь мир потенций неизмеримо богаче, не ограничен, в отличие от ограниченности действительного бытия. Отсюда следует, что, во-первых, характер выбора определяет и величие, и ничтожность человека. А во-вторых, что действительные критерии для различения искусственного и естественного находятся не вне, а внутри человека. Именно во внутреннем, духовном мире ограниченность производства бытия человеком находит свое основание. Поэтому, в частности, проблемы техники и в значительной степе-

ни производные от них экологические проблемы - это прежде всего проблемы нашего внутреннего мира, закрепленные в ценностях и нормах культуры, этики, мировоззрения современного человека. По существу разделение бытия на два мира (естественный и искусственный) - проблема антропологии, а не онтологии, так как задаваемые человеческими целями предметные формы бытия могут рассматриваться как «искусственные» лишь по критериям их естественности или неестественности в отношении к человеку, условиям и возможностям его жизни. По этой же причине первоочередная задача культуры, образования - содействовать преодолению инструментальной точки зрения на технику как орудие преобразования и подчинения природы, если это еще возможно. Переход на точку зрения потенциализма означает вместе с тем признание необратимости: вызвав джина из бутылки один раз, его скорее всего не удастся загнать обратно. Ибо всякая актуализация потенции перераспределяет вероятность возможных состояний, что прекрасно продемонстрировала квантовая механика и демонстрирует современная теория физического вакуума. Дискурс эксплуатации и власти нуждается в скорейшем преодолении (если ситуация еще не вошла в область необратимости), так как он «питает» и наши социальные представления о нормах взаимоотношений между людьми в обществе. Бесперспективно, к примеру, всерьез рассчитывать на решение экологических проблем, не отдавая себе отчета в том, что господствующие в современном обществе традиции престижа и власти с «железной необходимостью» заставляют человека удовлетворять свои потребности расточительно и тем расточительнее, чем выше его статус в экономической или политической иерархии. Подчеркну, что срастание информационно-технической вооруженности с современными политическими и идеологическими средствами способно породить непреодолимую силу, которая в состоянии заменить физическое и внешне-принудительное насилие добровольно и рационально (интеллектуально) оправданным рабством. Вот это, на мой взгляд, и означало бы полноту вытеснения естественного искусственным.

Сказанное подвергает сомнению универсалистские и эссенциалистские онтологические установки европейского классического мышления. Сущее не есть уже исчерпывающе доступное и исчислимое, скорее оно - бушующая энергия неопределенности, хаоса потенциального бытия, выбросы, всплески которого оформляются либо без участия, либо с участием человека. Его собственная творческая жизнь - наглядная демонстрация этого процесса: экзистенция человеческого существования, отмечал М.Хайдеггер, есть непрекращающееся выходение из себя за свои собственные пределы, вы - ступление, исступление из себя, самореализация как самопреодоление, обновление, проброс в будущее. Следует пом-

нить, что разум - это лишь возможность, посредством которой человек сам себя творит в качестве человека (И.Кант). Как отмечал Л.Мемфорд, уже в изобретении огня важен дух не Прометея, а Орфея, дух содружества объединенных вокруг огня людей. На почве признания теории реальности, внимательной к контексту, в котором мир потенциального бытия приобретает для человека несколько не меньшее значение, чем актуально осуществившийся, возможно действительное введение субъекта в объект и вместе с тем - подлинная ответственность человека в современном мире

Б.С. Галимов, А.И. Селиванов

МОЗАИЧНОСТЬ КАК СПОСОБ ОБЪЕДИНЕНИЯ И ПОЗНАНИЯ МНОГООБРАЗНОГО БЫТИЯ

Существует два структурообразующих принципа формирования (создания, единения) конкретных локальных миров, соответствующие двум известным типам взаимодействия — парному и коллективному. Это принципы органического единства (тотальности) и мозаичного единства.

Принцип органического единства (тотальности) основывается на парном обмене двух или более объектов. При этом всегда сохраняется тенденция превращения одного из этих объектов в доминантный и превращения остальных объектов и всего окружающего мира в *этот* объект, в данное индивидуальное, которое присваивает, поглощает мир как ресурс развития своей индивидуальности. Пример осмысления и идеального представления таких индивидуальных тотальностей, предстающих как обращенный индивидуализм, перерастающий в универсализм *единственного*, в логику отдельного понятия, отдельной теории, отдельной культуры, совершеннее всего отражен в философских системах Спинозы, Гегеля, Маркса.

Принцип мозаичного единства основывается на коллективном взаимодействии, основанном на совместном владении и обмене субстратом обмена. Мозаика — специфический тип системы и тип единства системы. Это не целостная и не суммативная система. В такой системе между элементами (корпускулами) взаимодействия осуществляются не настолько жестко, чтобы говорить о подчинении корпускулы системе либо какому-то компоненту системы как целостному, тотальному. Это, во-первых, позволяет корпускулам развиваться на основе собственных начал, осуществляя при этом коллективное взаимодействие и осуществляясь самим посредством них. А, во-вторых, объединяться несамодоста-

точным и более «слабым» корпускулам в самодостаточное мозаичное целое (монаду), составляя достойную конкуренцию тотальным мирам.

Причем мозаика — это не голография; каждый ее осколок не становится вновь самостоятельной полноценной картиной, потому что каждая корпускула не есть монада. Мозаичность бытия — это и не калейдоскопичность, когда любая конфигурация частей может оказаться гармоничным узором. Гармоничные узоры мозаики обычно уникальны, как и всякое природное образование. Но мозаика и не целостная система организмического типа, когда элемент функционально связан с системой как тотальным. Ближе всего понятию мозаичности оказывается понятие «ризомы», введенное Делезом и Гваттари, а способом организации мозаичных систем оказывает взаимодействие по типу «общения» Батищева. Мозаичность — принцип, который отражает реальное единство многообразных отдельных объектов, и множественность, и единство бытия. Многообразие мира не хаотично, а упорядочено, оформлено во множество мозаичных полотен, созданных по законам гармонии.

Иных способов осуществления единства, за пределами рассмотренных двух, не существует в известном нам бытии, причем в каждом реальном объекте, локальном мире (например, конкретном обществе) есть оба типа единения, но в разных пропорциях, и один из них обычно доминирует.

Совокупность этих взаимодействий в реальных объектах иерархически-целостного типа образуют интегральное по характеру системное взаимодействие как определяющее взаимодействие части и целого, которое существует наряду с двумя типами взаимодействия, вбирая их в себя и реализуясь двояко — на основе доминирования парного либо коллективного типа взаимодействия.

Нужно также говорить о механизмах единения, их специфике и соотношении в каждом типе взаимодействия — воле, целеполагании, целе-рациональности, полифонии и так далее, отличая их от принципа единения.

Отметим, что значительную роль в выборе принципа системообразования объекта играет ресурсная (содержательная) сторона бытия, которая своими объемами и качеством материала во многом определяет оптимальные типы взаимодействующих форм. Так, если ресурсов достаточно много — возможны автономность и сосуществование; ресурсов меньше — коллективизация и объединение. Объемы ресурсов данного уровня организации материи определяют соотношение, характер и доминанты принципов взаимодействия. Поскольку у тех взаимодействующих сторон, где коллективная форма обмена не осуществляется или невозможна, происходит постепенное разрушение обмена за счет поглощения

и интенсивной растраты ресурсов — вещества, энергии и информации — в процессе обмена и распад (рост энтропии, хаоса), либо сближение объектов и их слияние. У тех же объектов, у которых возможна коллективизация обменного процесса, происходит организация и уменьшение энтропии за счет появления коллективных форм взаимодействия. За счет системного эффекта здесь усиливается каждое отдельное взаимодействие при уменьшении абсолютного «удельного веса» субстрата обмена. Следовательно, при коллективном типе взаимодействия больше потенции развития при меньших затратах; в мозаичном способе единения происходит большая экономия ресурсов. Поэтому такая система за счет минимизации в рамках структурного обмена является более энергично выгодным способом существования реальности. Более того, как показано в синергетике, коллективная форма обмена как способ минимизации субстрата есть основа для возникновения организованных форм, для самоорганизации материи и духа, возникновения новых структур, осуществления процессов развития.

Понятно, что различные миры могут осуществляться и взаимодействовать по-разному — пожирать друг друга, уничтожать друг друга, сотрудничать и объединяться для решения различных совместных проблем существования, а могут и не взаимодействовать вообще, сосуществовая в «параллельных мирах», каждый из которых порожден из ничто и остается ничем для других миров. Однако возможность разных форм осуществления единства, различных оснований единения приводит к тому, что общности, объединенные на основе разных принципов, конкурируют за ресурсы и в конкретной ситуации выживает оптимальный тип единства-общности. Поэтому человеку нельзя ошибиться в выборе типа единения, если такая возможность открывается порой как допускающая сознательность в выборе.

Несколько подробнее остановимся на мозаичности как принципе осуществления бытия. Элемент мозаики, ее корпускула — единичное, простейшее, далее неделимое без утраты своей сущности, хотя одновременно сложное и бесконечно многообразное в своих свойствах. Однако это — псевдомонада. Корпускула тоже представляет собой открытую монадообразную систему, способна воспроизводиться, размножаться, развиваться и функционировать, ее свойства подобны свойствам других систем, она является самоценной и самодостаточной в том смысле, что при соответствующих условиях, создаваемых мозаикой как монадой, корпускула функционирует и развивается по своим внутренним законам. Каждый элемент-корпускула сохраняет свое лицо в мозаике, не становясь только лишь частью целого, продолжая существовать по своим законам функционирования и развития. Однако самодостаточность корпускул

кажущаяся, поскольку вне мозаики корпускула существовать не может как открытая система — *для самодостаточности ей нужно упорядочение внешних потоков*, обеспечиваемое только мозаикой в целом, для чего каждая корпускула окружена другими и взаимодействует с ними. Без других корпускул она не существует и не обладает свойством полноты бытия. Ее бытие есть бытие через другое и для другого — лишь это дает истинную полноту бытия, несмотря на самость корпускулы. Другими словами, корпускула не может существовать сама по себе, осуществляясь, существуя как конкретная данность, имея свойство быть лишь благодаря всей остальной мозаике. И лишь целая мозаика поистине самодостаточна, есть монада, картина и гармония; лишь в мозаике как целом есть смысл бытия, есть основа и гарантия бытия, есть конкретное «в-себе-бытие» такого типа объектов.

Мы полагаем, что именно мозаичность как принцип организации мира оказывается необходимым условием *исторического* развития, поскольку, по существу, исторически развивается лишь мозаичный мир — именно к такому выводу приводит анализ развивающихся систем. Мир был бы конечен в своем развитии, если бы не мозаичность бытия, мозаичность системы — важнейшее условие эволюционного развития ее корпускул. Чтобы мир остался развивающимся, он должен оставаться мозаичным — в этом его судьба и трагедия, ведущая ко множеству конфликтов. Мозаичная модель, следовательно, предназначена в особенности для описания сложных системных объектов, которые развиваются исторически. Еще и поэтому мозаический тип систем имеет право на самостоятельное выделение, отличаясь от всех остальных типов систем способностью к историческому (эволюционному) развитию.

В мозаичном единении одухотворенных сущностей осуществляется гармонизация посредством *целей*, а не посредством согласования актуальных *интересов* (то есть исторически развивающееся общество — это единство целей, а функционирующее общество — сумма и гармония интересов).

Итак, целостная организмическая система — есть поглощающее, мозаика — сохраняющее самость своих корпускул. Мозаика потому есть проявление свободы с сохранением общей идеи и гармоничности целого. Вспомним такие идеальные модели, которые являются мозаиками, как «соборность» А. С. Хомякова, «симфоническая личность» Л. П. Карсавина (укореняющаяся в человеке посредством соборности), «полифония» М. М. Бахтина и особенно Г. С. Батищева, которые нужно рассматривать как вершину (идеал) мозаичности в полагаемом для них отношении (для общества, для личности). При этом мозаика представляется нам более общим в своей абстрактности понятием, некоторой схемой, основой, ма-

териалом, который лежит в основе полифонии, соборности и тому подобных гармонических целостностей. И такое понятие нужно — ведь поскольку мир состоит из множества материальных, духовно-материальных и духовных (идеальных) корпускул, то для полноты картины нужно говорить о *степени* целостности, выделять ее типы — от организма, «муравейника» (все разные строят одно) до автономных индивидуальных картинок, что и позволяет учесть мозаика, призванная, прежде чем объединить, различить структуру, чтобы полифония или соборность не стали (вновь и сразу) тотальностью, за которой исчезают детали отдельных компонентов.

Если быть точнее, то мозаика даже не перерастает в симфонию (песню и т. д.) как наиболее совершенный тип своей гармонии, но порождает их, как хор или оркестр порождают симфонию, община или коллектив — соборность как некоторый дух единения и целостности. Мозаика и есть *способ организации этого хора*, но не сама симфония, которая есть цель и результат, так же как *симфония есть результат и смысл полифонии в целеустремленном ее действии*, хотя без полифонии оркестра не может быть симфонии. Здесь индивидуальная тотальность как механизм противостоит гармонической, полифонической тотальности, в которую (в идеале) перерастает мозаика.

Мозаичность бытия имеет временной и исторический срез. Временной срез — как бы «поперечный» разрез потока бытия, который всегда есть мозаика, хотя он не всегда складывается в целостную картину или гармоничный орнамент. Иногда это — разбросанные куски мозаики — обломки прошлых или кирпичики будущего мозаического полотна, могущего случиться в следующем временном срезе. Масштаб (степень охвата) таких мозаических полотен постоянно меняется, то уменьшаясь, локализуясь и отрываясь от иных частей полотна, то увеличиваясь, разрастаясь и сливаясь с иными кусками, то пытаясь стать всеохватным, планетарным и даже всемирным. Можно говорить и о мозаике универсума, и о мозаике отдельного потока развития, и о мозаике духовной.

Вообще говоря, мозаичность многоуровневая. Однотипные корпускулы складываются в мозаику, формирующую многоуровневую мозаику бытия — мозаику природного бытия (мозаика видов, популяций, экосистем, мозаика социальных и культурных систем; мозаика типов процессов, в том числе типов развития) и мозаику духовного бытия (мозаика личностей и внутренних духовных миров; мозаика мировоззрений; мозаика философских систем; мозаика человеческих культур; мозаика смыслов и т.д.). То есть существует онтологическое (и гносеологическое) и культурологическое (и личностно-человеческое) многообразие форм, мозаичность бытия.

Естественно, есть также генетическая связь потока, обуславливающая возможность (или невозможность) связей внутри каждого исторического, «продольного» среза потока, которая, в свою очередь, определяет пути дальнейшей эволюции, будущее этого потока. Поэтому можно говорить о мозаичности и в историческом, надвременном (и лучше внутри-временном) смысле, о мозаичности исторического тела потока, например, тела культуры, взятой в его истории.

Мозаика оказывается способом, механизмом осуществления единства в реальном и идеальном бытии осуществившегося множества различного. Она удачно дополняет процессуальность бытия, противостоя монолитности единства тотальности в ее стационарности бытия и устремленности на *самосохранение*.

Таким образом, рассуждая о развивающемся мире, мы приходим к необходимости понимания его как множественного, конструирующегося посредством осуществления и из уникальных миров. Поэтому *множественность организованных бытия структур действительно оказывается еще одним основным принципом бытия мироздания наряду с возникновением и развитием*. Плюралистическая модель бытия имеет под собой вполне достаточные метафизические и научные основания. Более того, на наш взгляд, плюралистические модели способны дать более гармоничные основания для постижения и освоения развивающегося мира. Такая модель позволяет принять за основу анализа и освоения бытия *отдельное нечто* во всей совокупности его свойств, идя в освоении и мысленном постижении реальности по пути построения единого мира из конкретных объектов, через проникновение в отдельное нечто и поиск оснований его взаимодействия с другими нечто, не пытаясь при этом унифицировать и отождествлять различные нечто. Нужно попытаться адекватно моделировать мир, приняв за основу множество оснований. Однако единение необходимо, но единение, сохраняющее самость своих составных частей. Поэтому основной целевой установкой введения мозаической модели является обоснование самоценности и самодостаточности множества одноуровневых миров и необходимость формирования философской конструкции, способной обосновать необходимость взаимодействия между этими мирами, постепенно перерастая в методологию такого взаимодействия, коммуникации и единения.

Далее, единое как общее может быть не только типичным, основанным на тотальности единого-всеобщего, но и мозаичным (соборным), совокупностью отдельных, общим как объединяющим для общего дела. Причем это может быть объединение не только сходного, но и разного, даже противоположного. Полагаем, что изучение возможностей этого типа общего может открыть новые горизонты научного познания. Мы не

готовы это сделать сейчас, поэтому ограничимся лишь этой констатацией, напомнив некоторые сформулированные ранее положения о возможности осуществления не только онтологической (природной и культурной), но и одухотворенной мозаичности, которая проявляется как:

- мозаичность познания, то есть не одноосновность познания, а мозаика разных картин, разных стилей и жанров исследования в зависимости от объекта и предмета исследования, разных моделей и путей, разных логик, и как итог — мозаичность картины мира;

- мозаичность как подход к моделированию сложных систем и практическому регулированию;

- мозаичность мировоззрений, религий, этносов, различных компонентов культуры, в том числе мозаичность сочетания науки и ненаучных форм (рационального и иррационального) познания в конкретном обществе;

- мозаичность философского мира (когда вся история философии предстает как реальная история мозаичности философии, как мозаика в исторически снятом виде. Не восхождение к одной системе, а множество систем в культуре, веер систем во множестве культур, дерево возможностей, постоянно реализуемых вновь);

- мозаичность как метод анализа философских конструкций, схематика философских систем;

- мозаичность путей самопознания, поиска смысла бытия и мозаичность личностных философий;

- мозаичность путей осмысления культуры и опыта практического строительства культуры в условиях неустранимой сложности;

- мозаичность путей освоения природы.

Введение принципа мозаичности позволяет трансформировать процесс познания и полученные знания применительно к пространству и времени (месту и времени), к отдельному объекту в конкретное время, наполняя множественность актуальным и историческим содержанием, конкретизирующим его. Мозаика — не только картина, снятая «здесь и теперь» в многообразии бытия, не только *снятие* во времени некоторой данности (каким было и каково есть). Это одновременно и путь освоения многообразия, *проекция* во времени (каким должно быть и каким будет).

Отметим здесь, что от эклектики сочетания несочетаемого мозаичность спасает конкретность субъект-объектного отношения в познании, привязка к конкретному их отношению, конкретность сочетания методов и истин в познании *данного* объекта *данным* субъектом, соотнесенность познания.

Мозаичность рассматривается при этом как *принцип*, идущий в особенности от России, от некоторых восточных философий и других течений, как способ формирования и постижения других миров, опора в обосновании отсутствия единой методологии познания и деятельности, необходимости приспособления к объекту, лишь через это устремляясь к познанию единой истины. Мозаичность выступает как множество различных «видов», позиций отображения реальности, определяемая множеством состояний человеческой души и ума, как реальное *многоглазие мира*, познающего себя посредством поликультурного по своей природе человека как органической части и структурного компонента этого мира.

В.О. Любовиков

ПРИНЦИП ДВОЙСТВЕННОСТИ МАТЕРИАЛИЗМА И ИДЕАЛИЗМА В КЛАССИЧЕСКОЙ (=ДВУЗНАЧНОЙ) ФОРМАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

("Зеркальная симметрия" материального и духовного
миров в булевой алгебре существующих явлений)

Одна из очень влиятельных мировых философских и историко-философских традиций, длительное время господствовавшая в России, заключается в абсолютном противопоставлении "двух линий" в истории философии: "линии Платона" и "линии Демокрита". Сторонники этой антагонистической традиции (бывшей официальной в СССР) убеждены в том, что идеализм и материализм суть абсолютные противоположности, т.е. абсолютно противоречащие друг другу доктрины, ни в каком отношении и ни при каких условиях не могущие быть совместимыми. Общеизвестная концепция "воинствующего материализма" основывается на рассмотрении идеализма и материализма как абсолютно взаимоисключающих, взаимоотрицающих друг друга мировоззрений, одно и только одно из которых абсолютно адекватно, а другое – абсолютно неадекватно. Отсюда и необходимость для материализма (а также и для идеализма) быть "воинствующим": история абсолютно непримиримой "борьбы двух линий (идеализма и материализма)" есть сущность истории философии. Однако, думается, что философы-теоретики, погрязшие в идеологической борьбе идеализма и материализма, упустили при этом одно очень важное для действительно научной (беспристрастной) философии обстоятельство – объективную относительность противопоставления идеалистической и материалистической доктрин как в

историко-философском, так и в структурно-функциональном отношениях. От историко-философского аспекта мы в данной работе абстрагируемся, концентрируя внимание на аспекте структурно-функциональном.

Достаточно внимательный, беспристрастный и всесторонний анализ мировой культуры как целого свидетельствует о том, что в некотором (именно в некотором, а не в любом) конкретном структурно-функциональном отношении материалистическая и идеалистическая доктрины как системы существенно подобны (аналогичны) друг другу, совершенно симметричны, имеют некую единую формально-онтологическую основу, инвариантную относительно некоторых мировоззренческо-методологических преобразований, и на этой единой формально-онтологической основе (в ее рамках) они “взаимообусловлены”, “взаимопроникают”, “взаимоотображаются” друг в друга. Но что именно имеется в виду, когда философы очень метафорично, неясно и неточно мыслят и говорят на нечетком и многозначном естественном языке о “взаимопроникновении”, “взаимоотображении”, “взаимопереходе” противоположностей идеализма и материализма? Очевидно, что метафоры как таковые нельзя понимать буквально. Но это отнюдь не означает, что сам по себе объект метафоры не может быть объектом строгих научных исследований и значительно более точных утверждений, имеющих буквальный смысл. В данной работе как раз и предпринимается попытка существенно уточнить смысл упомянутых выше слишком неясных, недостаточно определенных философских сентенций о “взаимопереходе” (“взаимопроникновении”, “взаимоотображении” и т.п.) противоположностей идеализма и материализма. Существенное уточнение смысла этих недостаточно ясных (но интригующих мировоззренческую интуицию) философских сентенций может быть достигнуто, по мнению автора, посредством алгебраического моделирования следующей “упорядоченной тройки”: во-первых, системы (1) классической (=двузначной) онтологии материализма; во-вторых, системы (2) классической онтологии идеализма и, наконец, в-третьих, системы (3) классической философской онтологии как целого, т.е. множества фундаментальных формально-онтологических отношений между двумя (образующими систему 3) подсистемами 1 и 2. Один из основных выводов, вытекающих из следующего ниже рассмотрения алгебраической модели (а именно, булевой алгебры) классической формальной онтологии, заключается в том, что существует такое фундаментальное формально-онтологическое отношение доктрин материализма и идеализма, которое не есть их абсолютное противоречие (абсолютное взаимоотрицание), а есть их двойственность друг другу в том конкретном специально-научном смысле слова

“двойственность”, который точно и недвусмысленно определен в теории булевых алгебр.

Для того чтобы сказанное выше о существовании фундаментальной формально-онтологической симметрии материализма и идеализма (о их двойственности друг другу) было понято правильно, кратко сформулируем ниже основные положения булевой алгебры классической (=двузначной) формальной онтологии. Пусть Е есть множество существующих явлений. Пусть символ м обозначает онтологическое значение «явление ... существует в материальном мире», а символ с – «явление ... существует в мире сознания». Философию бытия будем называть классической (или двузначной), если и только если, с точки зрения этой философии, для любого а из Е верно, что а имеет одно и только одно из двух онтологических значений: либо м, либо с. Онтологическими функциями (классическими) будем называть функции с областью допустимых значений {м, с} и областью изменения {м, с}.

Двузначная булева алгебра философской онтологии материализма формулируется и подробно рассматривается в наших работах. Однако к материалистической онтологии философское учение о бытии не сводится. Философия материализма существует и развивается в постоянном контакте с философией идеализма. В некотором отношении материализм и идеализм образуют единую систему классической (=двузначной) философской онтологии. Это верно не только в плане их исторического развития, но и в структурно-функциональном отношении. В указанном отношении единство материализма и идеализма заключается в том, что идеалистическая онтология есть система таких онтологических операций (онтологических функций), которые двойственны (в специальном алгебраическом смысле слова) по отношению к соответствующим онтологическим функциям материалистической онтологии (и наоборот). Начнем исследование двойственности материализма и идеализма с систематического рассмотрения материалистических онтологических функций, определяющихся в для любых а и в из Е, и прежде всего с рассмотрения унарной онтологической операции На, представленной следующей ниже таблицей Т1.

	<u>а</u>	<u>На</u>	<u>Н*а</u>
Табл. Т1	<u>м</u>	<u>с</u>	<u>с</u>
	<u>с</u>	<u>м</u>	<u>м</u>

Унарная онтологическая операция, обозначаемая символом На, есть онтологическая функция, представляющая собой онтологическую форму сложного явления, заключающегося в репрезентации явления а в

онтологически противоположном мире. В частности, если а есть материальный объект, то На есть отражение а (ощущение или восприятие или представление или понимание и т. д.). В данном конкретном случае (а именно, когда речь идет не о гносеологии, а об онтологии), эпистемологическое различие между истинным и ложным отражением (а также между степенями истинности) не является существенным и поэтому оно преднамеренно вообще никак не учитывается в обсуждаемой алгебраической модели классической философской онтологии. В основу алгебры онтологии кладется абстракция от упомянутого эпистемологического различия. Согласно приведенной выше таблице, онтологическая операция На такова, что: если а есть материальное явление, то На есть познавательный образ явления а в сознании; если а есть познавательный образ, принадлежащий сознанию, то На есть как раз то материальное явление, отражением которого является а.

Пусть символ Сав обозначает онтологическую функцию, представляющую собой онтологическую **форму** сложного явления, заключающегося в "онтологической импликации" (или "онтологической трансформации"): существование а онтологически влечет ("порождает", "вызывает") существование в. Бинарная онтологическая операция Сав (явление а "воплощается" в явлении в) определяется в классической онтологии материализма следующей ниже таблицей.

	№	а	в	Сав	Сфера бытия
	№1	м	м	м	Природа
Табл. Т2	№2	м	с	с	Познание
	№3	с	м	м	Практика
	№4	с	с	м	Речь

В строчке № 1 приведенной выше таблицы Т2, явление, имеющее онтологическую форму Сав, представляет собой некое явление природы и, следовательно, оно существует в материальном мире. В строчке № 2, явление, имеющее онтологическую форму Сав, представляет собой некий феномен познания материального мира. Очевидно, что этот феномен существует в сознании. В строчке № 3, явление, имеющее онтологическую форму Сав, представляет собой практику. Практическая реализация идей происходит в материальном мире. В строчке № 4, явление, имеющее онтологическую форму Сав, есть некий феномен языка (речевой акт). Акты речи (языковые преобразования) существуют в материальном мире, так как они представляют собой материальные операции с материальными знаками идей.

Пусть F^* обозначает функцию, которая двойственна по отношению к функции F . В соответствии с общепринятым в абстрактной алгебре определением, в рамках конкретной алгебры формальной онтологии мы будем называть онтологическую функцию F^* двойственной для онтологической функции F , если таблицу, определяющую функциональный смысл онтологической операции F^* , можно получить из таблицы, определяющей функциональный смысл онтологической операции F , заменив всюду в значениях аргументов и функции \underline{m} на \underline{c} и \underline{c} на \underline{m} , т.е. онтологическая функция $F^*(a_1, \dots, a_n)$, двойственная к онтологической функции $F(a_1, \dots, a_n)$, удовлетворяет формально-онтологическому тождеству $F^*(a_1, \dots, a_n) \Leftrightarrow HF(Na_1, \dots, Na_n)$. Онтологическую функцию, совпадающую со своей двойственной (т.е. формально-онтологически тождественную ей), будем называть **самодвойственной**. Самодвойственная онтологическая функция на онтологически противоположных наборах a_1, \dots, a_n и Na_1, \dots, Na_n принимает противоположные онтологические значения.

Нетрудно заметить, что онтологическая функция **На** является самодвойственной. Если считать, что материализм есть система материалистических онтологических функций, каждая из которых двойственна соответствующей идеалистической, а идеализм – система идеалистических онтологических функций, каждая из которых двойственна соответствующей материалистической, то получается, что онтологическая функция **На** является как идеалистической, так и материалистической (по причине ее самодвойственности). А вот про онтологическую операцию **Сав** такое сказать нельзя, так как она самодвойственной не является. Это значит, что материалистическое и идеалистическое определения онтологической функции "явление **а** порождает явление **в**" существенно различны, т.е. онтологическое следование в материализме и онтологическое следование в идеализме – разные онтологические функции. И при том, что они принципиально различны (т.е. не являются формально-онтологически тождественными), они двойственны друг другу. Идеалистическое онтологическое следование, т.е. "порождение" явления **в** явлением **а** (или "воплощение" явления **а** в явлении **в**), определяется в рамках обсуждаемой формально-онтологической модели классической онтологии с помощью следующей таблицы ТЗ.

	а	в	С*ав	Сфера бытия
	с	с	с	развитие сознания
Табл. ТЗ	с	м	м	опредмечивание (отчужденис) сознания
	м	с	с	распредмечивание сознания
	м	м	с	природный процесс

Наряду с **На** и **Сав**, важную роль в классическом (=двузначном) философском учении материализма о бытии играет онтологическая функция **Кав**. Символ **Кав** обозначает онтологическую форму сложного явления, представляющего собой самостоятельное (на уровне субстанции) бытие явлений **а** и **в** (и того, и другого) в реальном мире. Согласно материалистической философии, онтологическая функция **Кав** определяется следующей таблицей.

	а	в	Кав	
	м	м	м	Кав существует в материальном мире
Табл. Т4	м	с	с	Кав существует в сознании (дуалиста)
	с	м	с	Кав существует в сознании (дуалиста)
	с	с	с	Кав существует в сознании (идеалиста)

Еще одной важной онтологической функцией в классическом философском учении материализма о бытии является онтологическая операция **Аав**, определяемая ниже таблицей Т5. Символ **Аав** обозначает онтологическую форму сложного явления, представляющего собой осуществление наиболее реального (наиболее материального) из явлений **а** и **в** (Возможность осуществления пары материальных явлений в качестве максимально реального явления не исключается). При этом, согласно классической материалистической онтологии, явления материального мира более реальны, чем явления в сфере сознания, т.е. **м>с**, где символ “>” обозначает бинарное отношение строгого онтологического порядка “...более реально (более материально), чем...”, определенное на множестве существующих явлений. (Еще одна интерпретация символа “>” – бинарное отношение строгого онтологического порядка “...первично по отношению к ...”).

	à	â	Àââ	À*ââ
	ì	ì	ì	ì
Табл. Т5	ì	ñ	ì	ñ
	ñ	ì	ì	ñ
	ñ	ñ	ñ	ñ

В этой таблице символ **À*ав** обозначает двойственную по отношению к **Аав** онтологическую функцию, представляющую собой онтологическую форму сложного явления, заключающегося в осуществлении наиболее одухотворенного, идеального (наиболее близкого к “возвышенной” сфере сознания), т.е. наименее материального из явлений

а и в. При этом, согласно классической идеалистической онтологии, явления сознания более идеальны, чем явления материального мира, т.е. с < м, где символ "<" обозначает бинарное отношение строгого онтологического порядка "...менее материально, т.е. более одухотворенно, более идеально (более сознательно), чем...", определенное на множестве существующих явлений. (Еще одна интерпретация символа "<" – бинарное отношение строгого онтологического порядка "...вторично, по отношению к...".)

Нетрудно заметить, что $((K^*ав) \leftrightarrow (Аав))$ и $((A^*ав) \leftrightarrow (Кав))$, где символ " \leftrightarrow " обозначает бинарное отношение формально-онтологической равнозначности онтологических форм явлений. Поскольку в материалистической формальной онтологии обозначаемая символом $(\forall xPx)$ онтологическая форма явления, представляющего собой универсалию, определяется посредством операции К, а обозначаемая символом $(\exists xPx)$ онтологическая форма явления, представляющего собой экзистенцию, определяется посредством операции А, постольку в свете сказанного выше очевидно, что $((\forall xPx)^* \leftrightarrow (\exists xPx))$ и $((\exists xPx)^* \leftrightarrow (\forall xPx))$. Онтологическая функция $(\forall xPx)^*$ представляет собой идеалистическую операцию "универсалия", определяемую через К*, а $(\exists xPx)^*$ -- идеалистическую операцию "экзистенция", определяемую через А*. Таким образом, формально-онтологические концепции универсалий и экзистенций в идеализме и материализме двойственны друг другу.

Наряду с онтологическими функциями, рассмотренными выше, важной онтологической операцией в любой философской системе является онтологическое тождество (эквивалентность) явлений. Обозначим символом Тав онтологическую функцию, представляющую собой онтологическую форму сложного явления, заключающегося в онтологической эквивалентности (тождестве онтологических значений) явлений а и в. Иначе говоря, Тав обозначает осуществление явления а и явления в в одном и том же онтологическом мире: либо в материальном мире, либо в мире сознания (только в одном каком-то из этих двух). В классической (=двузначной) материалистической философии онтологическая функция Тав определяется следующей ниже таблицей Т6.

	а	в	Тав	
	м	м	м	Тав существует в действительности
Табл.Т6	м	с	с	Тав существует в сознании (идеалистическом)
	с	м	с	Тав существует в сознании (вульгарно материалистическом)
	с	с	м	Тав существует в действительности

В классической идеалистической философии (которая является философией тождества бытия и мышления) онтологическое тождество явлений определяется следующей ниже таблицей Т7, принципиально отличающейся от материалистической таблицы для Таб. (Символ $T^*_{ав}$ обозначает идеалистическую функцию онтологического тождества явлений a и b .)

	a	b	$T^*_{ав}$	
	c	c	c	$T^*_{ав}$ существует в сознании
Табл. Т7	c	m	m	$T^*_{ав}$ существует в реальном мире
	m	c	m	$T^*_{ав}$ существует в реальном мире
	m	m	c	$T^*_{ав}$ существует в сознании

Очень важной онтологической операцией в любой философской системе является **взаимоисключение** явлений (их **противоречие** в одном и том же отношении). Обозначим символом **Вав** онтологическую функцию, представляющую собой онтологическую **форму** сложного явления, заключающегося во **взаимоисключении** (противоречии в одном и том же отношении) существующих явлений a и b . Иначе говоря, **Вав** обозначает существование явлений a и b в онтологически противоположных (исключающих друг друга) мирах. Классическое материалистическое определение онтологической функции **Вав** представлено ниже таблицей Т8.

	a	b	Вав	
	m	m	c	Вав существует в сознании диалектика-идеалиста
Табл. Т8	m	c	m	Вав существует в реальности
	c	m	m	Вав существует в реальности
	c	c	c	Вав существует в сознании диалектика-идеалиста

В классическом диалектическом идеализме (который является философией тождества **взаимоисключающих** противоположностей) онтологическая **форма** сложного явления, заключающегося во **взаимоисключении**, т.е. **противоречии** в одном и том же отношении, явлений a и b , определяется (следующей ниже таблицей Т9) как такая онтологическая функция, которая двойственна по отношению к **Вав**.

	а	в	В*а в	
	с	с	м	В*ав существует в действительности
Табл.Т9	с	м	с	В*ав существует в метафизическом сознании (антидиалектика)
	м	с	с	В*ав существует в метафизическом сознании (антидиалектика)
	м	м	м	В*ав существует в действительности

Сопоставляя друг с другом таблицы Т6-Т9, нетрудно убедиться в том, что $((T^*ав) \leftrightarrow (Вав))$ и $((В^*ав) \leftrightarrow (Тав))$. Кроме того, анализируя систему двойственных друг другу онтологических операций, рассмотренных в данной работе, можно заметить, что если F_1, \dots, F_n -- онтологические операции, то для любого i верно, что F_i и F_i^* играют совершенно симметричную роль в классической (=двузначной) философской онтологии как актуальной системе и как историко-философском процессе. Поэтому сущность философии и истории философии ("борьба двух линий") остается неизменной, если мы заменим всюду F_i на F_i^* , а F_i^* на F_i . Если в справедливом, с точки зрения какой-то (любой) из двух философских партий (материализма или идеализма), исходном философском утверждении, касающемся онтологических операций F_1, \dots, F_n и F_1^*, \dots, F_n^* , мы всюду заменим F_i на F_i^* , а F_i^* на F_i , то получим новое касающееся упомянутых операций философское утверждение (двойственное исходному), которое справедливо с точки зрения той же самой "линии в философии". Отметим, что последовательная замена F_i на F_i^* и F_i^* на F_i переводит м в с и с в м, а ">" в "<" и наоборот. Поэтому, чтобы получить онтологическое утверждение, двойственное данному, необходимо в данном онтологическом утверждении заменить всюду "материю" (м) на "сознание" (с) и наоборот, а ">" на "<" и наоборот. Этот общий метод построения двойственных онтологических утверждений будем называть **онтологическим принципом двойственности** классической (=двузначной) философской онтологии. Онтологический принцип двойственности может быть использован представителями любой из философских партий: как идеалистами, так и материалистами. Однако, если осуществить все указанные выше замены за исключением замены отношения ">" (...первично по отношению к...) на отношение "<" (...вторично по отношению к...) и наоборот, то из любого онтологического суждения, которое справедливо с точки зрения материализма, получится онтологическое суждение, справедливое с точки зрения идеализма, а любое идеалистическое онтологическое утверждение превращается (при этом усло-

вии) в материалистическое. Таким образом, идеализм и материализм тесно связаны друг с другом не только исторически, но и актуально: в структурно-функциональном отношении. Поэтому они имеют большое эвристическое значение друг для друга в качестве моделей. В этой связи отнюдь не случайным, странным, парадоксальным, а как раз закономерным оказывается тот историко-философский факт, что одним из эвристически значимых источников материалистической онтологии марксизма-ленинизма явилась идеалистическая онтология классической немецкой философии.

Итак, хотя, бесспорно, что идеализм и материализм взаимоотрицают (взаимоисключают) друг друга в некоторых конкретных отношениях (данная статья отнюдь не отвергает этот очевидный факт истории и теории философии), антагонизм идеализма и материализма не является абсолютным. Принцип взаимоотрицания идеализма и материализма – лишь одна сторона "медали" (классической философской онтологии). Другой стороной той же самой "медали" является принцип двойственности идеализма и материализма. Принцип этот может быть сформулирован следующим образом. Если в некоторых (любых) онтологических формах существующих явлений (обозначим эти формы символами ω и ψ) заменить все входящие в них онтологические формы на двойственные, то получатся двойственные для ω и ψ онтологические формы ω^* и ψ^* , реализующие онтологические функции, двойственные тем, которые реализуются онтологическими формами ω и ψ . При этом если верно, что $(\omega \Leftrightarrow \psi)$, то верно также и формально-онтологическое тождество $(\omega^* \Leftrightarrow \psi^*)$, называемое двойственным предыдущему; это и есть принцип двойственности материализма и идеализма.

Таким образом, с точки зрения обсуждаемой алгебраической модели формальной онтологии (исследование которой началось с середины 70-х годов нашего века), классические идеализм и материализм представляют собой двойственные друг другу внутренне непротиворечивые системы онтологических функций. Это позволяет на рубеже второго и третьего тысячелетий по-новому взглянуть на многие старые философские проблемы.

О НОВАЦИИ И ТРАДИЦИИ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Говорить о развитии философского знания - значит говорить прежде всего об истории философии как способе существования самой философии. На первый взгляд история философии предстает как непрерывная смена различных, подчас исключаящих друг друга идей и концепций, школ и школок. И создается впечатление, что история философии - не что иное, как процесс опровержения новыми учениями старых, а эти «новые» в свою очередь будут опровергнуты сверхновыми и т.д. И поэтому нет никакой преемственности между ними, а следовательно, нет собственно и развития в области философского знания.

Но еще Гегель подчеркивал, что развитие философии - это не опровержение новой системой старой, а процесс снятия, т.е. критики ограниченности старой системы, которые становятся явными с позиций новой системы, и вместе с тем сохранения позитивного содержания старой системы в новой.

Эта особенность и, можно сказать, закономерность развития в первую очередь свойственна фундаментальной философии. Под фундаментальной философией мы имеем в виду метафизику как учение о предельных основаниях бытия и познания, т.е. онтологию и теорию познания. Известно, что история понятия «метафизика» сложна и противоречива, противоречива в том смысле, что при определении значения этого понятия имели место как новации, так и псевдоновации.

Существовало и существует негативное направление, отрицающее правомерность метафизики в системе философского знания - позитивистская критика метафизики. Видимо, под влиянием односторонней интерпретации кантовской критики схоластической метафизики позитивизм, начиная с О. Конта, метафизику и метафизическое знание отождествил с ненаучным, непозитивным знанием, порождающим мнимые проблемы в философии; и свою задачу позитивизм видел в очищении философии от метафизики и в придании философии однозначности и точности естественнонаучного знания. Такой подход казался первоначально новаторским, но, как показала история позитивизма, в особенности кризис внутри позитивизма в XX столетии, это было лженавторство, принесшее существенные издержки развитию философии.

Негативное отношение к метафизике возникло и получило широкое распространение и в марксистской философии. Видимо, одним из источников в этом случае также явилось одностороннее истолкование

кантовской критики метафизики. Но, пожалуй, основной причиной явились негативные оценки метафизики в работах Ф. Энгельса. Так, Энгельс противопоставлял метафизику, точнее, метафизический метод мышления как метод, изолирующий отдельные явления от целого, не видящий универсальной связи и т.п., методу диалектическому, в основе которого лежат принципы всеобщей связи и развития. В последующем метафизика была отождествлена в антидиалектикой со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Одним из таких последствий было не только негативное отношение к метафизике прошлого, но и к тем концепциям современной зарубежной философии, в которых возрождались идеи прежней метафизики. А процесс возрождения метафизики достаточно бурно происходил в первой трети XX столетия. Одним из толчков к этому возрождению явилась критика позитивизма и субъективного идеализма за их радикальное отрицание объективной реальности. Ю.Бохенский в своей книге «Современная европейская философия» среди наиболее выдающихся представителей Ренессанса метафизики в XX столетии называет Ж. Маритэна, А. Уайтхеда и Н. Гартмана. И надо сказать, что в современной философии постепенно и неотвратимо метафизика завоевывает подобающее (исторически и логически) ей место фундаментальной философии.

Сказанное относительно истории понятия «метафизика» и его содержания позволяет сделать вывод, что когда речь идет о новациях в развитии философского знания, то эти новации не означают отбрасывания фундаментальных принципов критикуемой системы. Принципы сохраняются и прежде всего потому, что в собственном значении термина «философское знание» - это знание о всеобщем. Сохранение этих принципов - необходимое условие преемственности между прежними и новыми философскими системами и тем самым необходимое условие прогрессивного развития философии. Но подлинное сохранение принципов (в этом прежде всего заключается традиция) не только не исключает новаций, но, напротив, предполагает их как важнейшую предпосылку дальнейшего развития философского знания.

Н.В. Брянник

КОСМИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАУКИ НОВОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Философия всегда была не безразлична к науке. Попытки отгородить их раз и навсегда друг от друга на сегодняшний день надо при-

знать тщетными; больше того, полноправное место в кругу философских областей знания занимает «философия науки». При всей спорности и дискуссионности предметного поля философии науки вряд ли можно пренебречь тем, что основной поток философских исследований советского, да и постсоветского времени вращался вокруг вопросов науки, хотя бы уже потому, что саму философию во многом отождествляли с наукой. А критерии научности и достоверности по-прежнему оцениваются столь высоко, что с молчаливого согласия до сих пор воспринимаются как главные достоинства философских построений, какую бы отрасль философского знания мы ни брали - онтологию, историю философии, антропологию, социальную философию или даже эстетику, этику и пр. Одним из объяснений такой притягательности науки для философии является факт реальной значимости науки современного типа и ее влияния на человеческую историю, начиная с Нового времени. Два таких разных по взглядам масштабных мыслителя, как В.И. Вернадский и М. Хайдеггер, философские размышления которых совершенно несхожи, тем не менее почти одними и теми же словами констатируют сложившуюся ситуацию влияния науки на жизнь современного человечества: наука в условиях жизни на Земле приобрела роль решающего фактора, первостепенного по своей значимости. Именно поэтому ни философия науки, ни философия в целом сегодня не могут уйти от ответственности дать свою оценку тому, что собой *по смыслу* представляет наука, вступающая в новое тысячелетие.

Если уже в самой науке выделить то главное и решающее, с чем она вступает в новый век и новое тысячелетие, то таковым, на наш взгляд, является мировоззрение и методология космизма. Следовало бы сказать более конкретно и более точно - наука ближайшего и отдаленного будущего станет воплощением идей русских ученых-космистов - идей, высказанных еще в начале XX столетия. Я имею в виду, в первую очередь, имена таких мыслителей, как К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский (хотя это далеко не полный список, а только звезды первой величины). Сегодня на слуху и эти имена, и само понятие «русский космизм», только ассоциируются они либо с чем-то давно прошедшим, либо с некой экзотикой в области науки и философии. Думаю, высказанное выше утверждение (связку русского космизма и будущего науки), могут воспринять как дань русофильским умонастроениям либо как честолюбивую претензию на оригинальность суждений по поводу науки. Сразу хотелось бы отменить и одно и другое подозрение. Сугубо исследовательский интерес заставляет прийти к выдвинутому прогнозу. Случилось так, что космическое мировоззрение, созданное, причем не просто созданное, а поистине выстраданное отечественными учеными-

космистами в первой трети текущего столетия, оказалось не только не востребованным во всей его полноте и сути, но во многом забытым и не дошедшим до широкой научной и мировой общественности. И это объясняется не тем, что космизм остался на уровне общих мировоззренческих или сугубо теоретических идей, напротив, уже изначально он был проективен и имел непосредственный практический выход во многие области; сложившаяся ситуация связана с факторами этического и психологического порядка, а также формами организации науки в нашей стране в то время.

Если оценить и сам факт рождения космического мирозерцания, и десятилетия его неприятия, то по принципиальному счету оказывается, что наука, продуцирующая свои гипотезы и теории не в горизонте космического миропонимания, обречена на геоцентризм, который имеет самые многообразные проявления и лики. Несмотря на коперниканский переворот в науке, заложивший первый камень в фундамент космизма, наука по преимуществу продолжает развиваться в парадигме геоцентризма. Попытаемся разобраться, что революционно нового несет в науку космическая картина мира, почему космизм представляет собой феномен русской культуры и в каком смысле современная наука до сих пор сохраняет геоцентризм.

1. Космизм как мировоззренческое основание науки заставляет видеть и отыскивать в любом изучаемом объекте не только его ближайшие или даже отдаленные, но все же земные факторы детерминации, но и космические зависимости. Они незримы, но оттого не перестают быть реальными и значимыми; отрыв от этих зависимостей, неприятие их в расчет попросту искажают суть изучаемого. Земля как космическое тело включена в круг космических событий. По сути дела нет границ и пределов космоса - он повсюду. А каждое из космических состояний столь же неповторимо, как и узоры на пальцах. Отсюда энергетическое влияние космоса сказывается даже на самых простейших химических реакциях, которые следовало бы датировать, включая не только год, месяц и день, но и секунды, длящиеся мгновения; получается, что наука, базирующаяся на представлениях о повторяемости химических реакций, отбрасывающая параметр времени в изложенном выше смысле, работает только с идеализациями, а не с реальностью. Космические связи необходимо предполагать при изучении любых явлений. Для Чижевского, например, и человек и микроб - существа космические, и это сущностная их характеристика, которую необходимо учитывать во всех отраслях знания, касающихся данных объектов, в том числе в медицине, в частности в эпидемиологии, поскольку, он считал, что эпидемии чумы, холеры и даже гриппа коррелируют с циклами солнечной активности. Вернадский также

недвусмысленно утверждал: «научно *понять* - значит установить явление в рамки научной реальности - космоса»¹. Он считал большим упущением то, что в современной ему науке все происходящее в истории человечества, в том числе социальные отношения и зависимости, рассматривалось как нечто самодовлеющее, независимое от окружающей среды, как свободное от нее. По мнению мыслителя, в таком случае история человечества утрачивает закономерный характер, выпадает из рамок научных исследований. Окружающей средой для истории человечества является история Земли, которая, в свою очередь, по оценке Вернадского, должна быть включена в космогенез, ведь лик Земли и все, что она собой представляет, - результат действия космических сил; именно поэтому космогония для него не есть нечто отжившее и оставшееся в прошлом - она, по его представлениям, должна стать важнейшей составляющей современной науки.

2. Ученые-космисты (в данном случае это наиболее ярко проявилось в творчестве такого гениального мыслителя, как Циолковский) пытались осмысливать уже устоявшиеся и вновь возникающие открытия науки с точки зрения событий самого космоса. Сошлось на воспоминания Чижевского о Циолковском. Оказывается, калужский мыслитель несколько десятилетий размышлял над вторым началом термодинамики, особенно трудно ему было согласиться с доказательством теории «тепловой смерти Вселенной». И он обосновал закон «обратимости энергии в масштабах не только всего Космоса, но и ограниченных замкнутых космических систем. Антипостулат энтропии...»². Удивительный факт, до сих пор не ставший достоянием историографии науки. Сразу же на ум приходит название работы Нобелевского лауреата А. Пригожина «От хаоса к порядку». Но идея Циолковского об уравниловке и эквивалентности во Вселенной двух таких ее процессов, как «тепловая смерть» и «тепловая жизнь», датируется 1914 годом, а пригожинская теория самоорганизации возникновения порядка из хаоса появилась в 70-е годы - разница более чем в полвека. А выдвинут был антиэнтропийный постулат с целью найти научные доказательства вечной юности Вселенной, что шло вразрез с выводами о ее тепловой смерти. Или вот еще одна космическая интерпретация, данная Циолковским знакомой всем формуле Эйнштейна, который «написал $E=mc^2$ и тем самым положил начало возможной гибели всего человечества... Это была величайшая угроза Земле, Небу и всему человечеству.. Простая арифметика говорила о том, что внутри материи заключены безумные силы. Энергия одного грамма вещества оказалась равной массе (в граммах, умноженной на квадрат скорости света: $E=1 \times 9 \times 10$ в 20-й степени эргов... крупные землетрясения выражаются 10 в 30-й степени эргов... Земной катаклизм будет равен

около 10 в 100-й степени эргов. Следовательно, с помощью полного превращения энного числа тонн в энергию можно достичь земного катаклизма без всякого труда. И, наоборот, этой же энергией можно облагодетельствовать человеческий род... Тогда ведь самую планету Земля можно будет превратить в ракету и направить ...ближе к Солнцу или в другую звездную систему»³. И так во всем: когда становится теоретически очевидной невесомость в ракетах, достигающих первой космической скорости, Циолковский начинает искать с помощью данных современной ему науки способы адаптации человеческого организма к подобным условиям; когда блестящие подтверждения получает идея Чижевского по аэроионификации воздуха, К.Э. Циолковский размышляет над возможностью использования данного открытия в космических летательных аппаратах. Поразительны и грандиозность замыслов - сама идея об освоении космоса человеком, и одновременно строгость научных доказательств и расчетов. В плане этих показателей теоретические изыскания ученых-космистов удовлетворяли самым взыскательным требованиям науки. Парадоксально, но при этом им приходилось постоянно преодолевать (в первую очередь, конечно, Циолковскому) систематические обвинения не просто в фантастичности и утопичности подобных замыслов, но и в их бредовости, отсутствии всякой опоры на науку.

3. Все же самое главное в воззрениях русских ученых-космистов еще не названо. В центре их внимания был человек - проблемы жизни человечества в условиях Земли явились побудительным мотивом к исследованиям космоса. Адекватным названием их мировоззрения должно быть понятие «антропокосмизм». Чтобы семя человеческое не погибло безвозвратно, а следы его разума не были утрачены навсегда в условиях неизбежной для Земли катастрофы (сроки наступления которой, возможно, могут исчисляться бесконечностью в сравнении с человеческой жизнью, но она может нагрянуть и внезапно в силу техногенной деятельности людей), лучшие умы человечества озаботились поиском путей выхода. Космос должен стать прибежищем и Родиной человека. Именно в подобном контексте размышлений рождается идея о человеке-космополите, представляющая космос полисом его жизни. Вопрос о том, как технически этого достичь, остается вопросом о средствах достижения, а целевой и смыслообразующей оказывается проблема спасения человечества, а отсюда - необходимость единения человечества в мировом масштабе, поиск путей манифестации себя в качестве разумных перед другими более или менее разумными обитателями космоса. И здесь становится очевидным смыкание научных идей космизма с философскими и религиозными представлениями. Оно происходит не на каком-то отдельном этапе выстраивания научной картины мира учеными-космистами,

нет, уже изначально, по сути своей русский космизм органически переплавляет в себе и науку, и религию, и философию. Он исходит из особой традиции понимания человека, утверждающей, что «Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его»⁴. Эта традиция связана с духом православного христианства - идеей богочеловечества, своеобразно раскрывающей смысл человеческого существования, его свободу, придающей онтологическое значение творчеству человека. В противовес космоцентризму античности и антропоцентризму новоевропейской культуры антропокосмизм отечественных мыслителей сохраняет величие каждой из сторон, а именно: «Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едины. Человек - малый мир, микрокосм... Среда - большой мир, макрокосм... Но ничто не мешает нам сказать и наоборот, называя человека макрокосмом, а Природу - микрокосмом: если и он и она бесконечны, то человек как часть Природы может быть равномошен со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека»⁵.

И, наконец. Русские ученые-космисты заложили новый тип научного мышления, радикально отличающийся от новоевропейского типа науки. Космизм ломает устоявшуюся дифференциацию наук и сочетает, казалось бы, несочетаемые области знания - медицину и астрономию, геологию и космологию, историю и учение о солнечной активности и многое другое. Космизм в своих принципиальных идеях возникает не из эксперимента, а из эстетического созерцания природы, он является плодом теоретико-созерцательной деятельности, что отличает философский и художественный образы мышления. Поэтому Циолковский и Чижевский были глубоко убеждены в возрождении натурфилософского стиля мышления в науке будущего, а Вернадский свои идеи называл философскими мыслями натуралиста.

Отечественная философия науки должна стать популяризатором и пропагандистом идей русских ученых-космистов.

¹ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С.44.

² Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Годы дружбы с Циолковским. Воспоминания. М., 1995. С. 564.

³ Там же. С. 412-413.

⁴ Флоренский П. Оправдание Космоса. СПб., 1994. С. 187.

⁵ Там же. С. 185.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В СВЕТЕ НАШЕГО ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

Заглавие доклада прямо и недвусмысленно отсылает к знаменитой статье Т. Манна о Ницше. Но буквальная аналогия в данном случае неуместна. В. Соловьев - не Ф. Ницше, которого большевики, в отличие от нацистов, не включали в число апостолов своего вероучения. Напротив, в советских учебниках русская религиозная философия рассматривалась как некий исторический курьез, рожденный реакцией на социально-экономический и научно-технический прогресс и не заслуживающий особого внимания. Даже в настоящее время попытка отнести русскую религиозную философию к явлениям классического ряда вызывает ряд серьезных возражений в литературе:

- уже при своем возникновении она выглядит и архаичной, и анахроничной: после Просвещения, политических революций и великих открытий в естествознании, в эпоху атеизма, социализма и нигилизма, в преддверии научно-технической революции XX в.;

- она не отвечает таким критериям научности, как системность и теоретичность, поскольку представлена в основном произведениями, близкими к жанрам литературы (критика, публицистика, эссе);

- спорным представляется масштаб духовного влияния этой философии. За исключение сборника «Вехи» ни одна из работ ее представителей не получила громкого резонанса в образованном обществе, не стала предметом широкого обсуждения;

- после революции и гражданской войны русская религиозная философия как будто провалилась в пропасть, разделившую левых и правых радикалов, и не оставила сколько-нибудь заметного следа в духовной культуре России последующего времени.

Почему, в силу каких причин была преуменьшена роль русской религиозной философии в духовной жизни страны, степень ее влияния на ход исторических событий? Каковы действительные масштабы этого воздействия и формы его осуществления? Эти вопросы очерчивают предмет анализа в нашем докладе.

Отрицательные характеристики русской религиозной философии, распространенные в учебниках недавнего прошлого, не придуманы идеологами марксизма-ленинизма, а достались им по наследству от предшественников - русской интеллигенции. Философы, в свою очередь, не остались в долгу, изобразив в сборнике «Вехи» неприглядный портрет русского интеллигента. Взаимно негативное отношение друг к другу рус-

ской религиозной философии и интеллигенции - обстоятельство, которое оказывается ключевым для продумывания нашей проблемы.

Русская религиозная философия и интеллигенция - духовные и исторические антиподы. Первая представляет собой целый ряд направлений философской мысли, связанных 1) единством историософской темы (судьба России, ее историческое предназначение в мире), 2) признанием Бога в качестве абсолютного основания природного, исторического и космического процессов, и 3) установкой на синтез рациональных и интуитивно-мистических аспектов мышления. Интеллигенция же - продукт второго Просвещения (30-60-е гг. XIX в.) в России; образованный класс, социальную основу которого составили маргиналы-разночинцы, получившие доступ к систематическому образованию.

Но значение интеллигенции шире: это закрепленная с помощью своеобразной системы ценностей духовная установка, для которой характерна идейность задач и беспочвенность идей (Н. Страхов, Г. Федотов). Идеальный тип русского интеллигента включает в себя 1) утилитаризм, 2) атеизм, 3) радикальность и 4) социальную ангажированность. В целом интеллигенцию характеризует неприятие действительности в ее существенных аспектах, своего рода негативный тип мировоззрения, иногда перерастающий в нигилизм.

Противоположность религиозной философии и интеллигенции - это противоположность двух этажей культуры (культуры высокой и массовой) и двух различно направленных процессов - творчества и утилитарной деятельности. По сути, интеллигенция - периферия культуры, область культурных репродукций. Появление интеллигенции в России в чем-то аналогично описанному Ортегой-и-Гассетом восстанию масс и означает попытку перевести творческую вертикаль культуры в горизонталь массового использования. Попытку, которая в итоге вызвала тенденцию к существенному понижению уровня культуры и ее творческого потенциала.

На наш взгляд, данная противоположность указывает на внутренний конфликт в самой культуре, точнее, на кризис того типа рациональности, который был сформирован Просвещением и стал основой проекта модерна во второй половине XIX в. Духовным стержнем этого типа рациональности была идея всеобщей (предельной) полезности. Русская интеллигенция как продукт второй волны Просвещения по своему духовному существу, по типу духовной ориентации была повторным изданием просвещенного индивида. Она, вопреки календарю, оказалась на целое столетие позади своего времени. Поэтому вольнодумство и атеизм, утилитаризм и недоверие к метафизическим проблемам и ценностям были обязательными, типологическими качествами любого интеллигента.

Впереди были революции, террор, якобинство, гражданская война, казнь членов царствующей семьи. Недостигаемыми духовными вершинами оставались классическая немецкая философия, материалистическое понимание истории, «Коммунистический манифест» и «Капитал»: русская интеллигенция смотрела на мир глазами человека середины XVIII в.

Русская религиозная философия, несмотря на кажущуюся архаичность, несла в себе глубокую тенденцию к новому. Предпринятая в ее рамках попытка обновить наличный тип рациональности за счет интуитивно-мистического опыта была только частным, логико-гносеологическим аспектом духовного поворота в русской культуре. Русская религиозная философия возникает как ответ на религиозный вопрос времени, но ответ не богослова, а философа. Она являет собой язык светской культуры для выражения религиозно-нравственной проблематики человеческого бытия и в этом смысле совпадает с литературой, по крайней мере, по форме существования.

Завершая полутораветковой цикл духовных поисков в пределах антитезы «Запад-Восток», русская религиозная философия дает новую редакцию славянофильской идеи возвращения домой, истолковывая *дом как космос*.

Идея космизма очерчивает новые горизонты российской истории. С этого времени русская культура перестает быть национально ограниченным, местным явлением. Теперь уже возможны Толстой, Достоевский и Чехов как явления европейского и мирового значения.

Космизм - отличительная черта и выражение сути русской религиозной философии, отделяющие ее и от предшественников, и от современных ей философских течений. Это вектор устремленности духа от земли к небу, от архаически понятой «почвы» к царству свободы. С этой философией в русскую культуру и науку в частности входит новый тип рациональности, который анализируется в литературе под различными именами: живое знание, символический реализм и т.п.

Будучи сама воплощением новой рациональности, «живым знанием», русская религиозная философия резко отличается от принятых типов философствования. Именно поэтому мало приложимы к ней привычные схемы анализа и критерии оценок. Она безусловно системна и систематична, содержит в себе и теорию, и методологию, но в каком-то ином значении этих понятий. Отличие нового типа рациональности от классического заключается в имманентной ему установке на выход мышления из сферы абстрактных предметов теории в жизненный мир, когда познание вещи возможно только как ее со-творение, как материально-чувственное воплощение знания. В этой системе знания место образа занимает символ - не духовная копия вещи, а принцип развертывания

(построения) совокупности смыслов, точкой пересечения которых эта вещь является.

Важным следствием этих особенностей новой рациональности является то обстоятельство, что форму существования религиозной философии составляет не сфера теоретического знания, не даже литература. Но все тело культуры сверху донизу, от абстрактных высот духа до материально-чувственной плоти вещей. Иными словами, эта философия напоминает айсберг, одна десятая часть которого доступна наблюдению, возвышаясь над уровнем моря, а остальное скрыто в его глубине. Беря начало в области теоретических абстракций, она продолжается в литературе (поэзия символистов, шире - символический реализм), в науке (Вернадский, Чижевский, Циолковский), в технике (самолето- и ракетостроение, вообще «технический» дух, дух машины, овладевший страной в 30-е гг.), в особом строе мировоззрения. Русский человек ощущает себя сотрудником Бога, продолжающим дело творения, одухотворяющим и оживляющим косную материю, вносящим свет во тьму. Таковы, например, герои А. Платонова. Даже революция толкуется ими не по Марксу и не по Ленину: это религиозно-онтологический акт преображения мира, а Дева революции Роза Люксембург, подобно блоковскому Иисусу из «Двенадцати», задает высокий смысл странствию нового Дон Кихота в поисках царства справедливости и свободы.

В этом своеобразном обмирщении философии, в ее истечении по формообразованиям культуры, в ее перевоплощении в вещи, дела и поступки, в ее последствии и состоит видимый эффект ее исчезновения. Она замирает в эмиграции, лишившись культурной почвы: ей было противопоставлено чисто умственное существование.

Историческое назначение русской религиозной философии состояло в первую очередь в артикулированном выражении и концентрации духовной энергии российского общества, высвободившейся вследствие отмены крепостного права и реформ 60-70-х гг. Порыв российского человека к свободе был трансформирован ею в духовный потенциал, питавший культурную жизнь страны в течение целого столетия. Пафос индустриализации, покорения космоса и освоения целины, энергия духовного противостояния тоталитаризму и сопротивления германскому нашествию в годы войны - все это обнаруживает действие не коммунистической пропаганды и агитации, но духовного потенциала русской культуры. Пока действовала его живительная сила, страна делала шаги вперед, вопреки путам и оковам коммунистической идеологии и советской государственной системы.

Отмечая позитивное, творческое влияние русской религиозной философии на культуру и историю страны, необходимо признать, что

многие трагические события первых десятилетий XX в. также вызваны или, по крайней мере, спровоцированы воздействием ее идей. Отчасти это было связано с неадекватными формулировками философских положений, отчасти - с неизбежными абберациями смысла при переходе из одной знаковой системы культуры в другую и обратно, отчасти - с недостаточным культурным развитием политического авангарда, непосредственно перелавшего на язык повседневности, язык прямого действия символические конструкции русского модерна. Слишком тонким был культурный слой в русском обществе, слишком резким - противостояние русской религиозной философии и интеллигенции.

Русская религиозная философия оказалась несовместимой с революцией, как, впрочем, и интеллигенция, вероисповеданием которой эта революция была...

В. И. Копалов

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Русская философия истории как раздел философского знания и учебная дисциплина до сих пор отсутствует в учебных планах гуманитарных факультетов, в том числе философских. Монографии, учебные пособия, научные обзоры по данной теме пока не являются объектом пристального внимания ученых. Тем не менее русская философия истории существует давно. Она представлена сочинениями выдающихся русских философов, историков, богословов и публицистов. Сочинения С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, Н. Я. Данилевского, Л. А. Тихомирова, Г. В. Флоровского, Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина сегодня впервые за много десятилетий стали доступны нашему читателю. Русская художественная литература в лице А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого выявила и поставила на обсуждение комплекс идей, которые содержали историософские воззрения. Я полагаю, что освоение этого наследия русской духовной культуры может быть не только объектом внимания любознательного читателя, эпизодически интересующегося данной темой, но и должно стать предметом систематического изучения в рамках вузовских программ гуманитарного цикла.

Актуальность историософских идей, интерес к русской философии истории достигал своего апогея, как правило, в эпохи глубоких социальных кризисов. Исторические катастрофы и разломы с большей пол-

нотой обнажают системные качества прошлого, настоящего и будущего, располагают к попыткам осмыслить сущность исторического процесса, построить ту или иную философско- историческую концепцию. Конец XX столетия характеризуется именно как грандиозный социальный кризис, как историческая катастрофа, связанная с распадом Советского Союза, крахом системы международных отношений, установленных после Второй мировой войны и более полувека гарантировавших мирное разрешение противоречий между группировками государств, с Балканским кризисом, который, возможно, станет прологом к глубоким историческим катаклизмам.

К этому следует добавить грядущий рубеж столетий. Завершение старого и приход нового века всегда был и остается стимулом для прогнозов, предсказаний, прозрений и пророчеств. Не является исключением и грядущий XXI век. Сегодня нет недостатка в различного рода прогнозах и оценках возможных вариантов развития в области экономики и демографии, науки и техники, геополитики и геостратегии - тех тем, которые традиционно принято называть глобальными проблемами современности. Амплитуда оценок развития в XXI веке чрезвычайно широка: от весьма оптимистичных до крайне пессимистичных. Онтологические основания исторического бытия настоятельно требуют создания современной концепции русской философии истории. Однако эта концепция может быть разработана лишь в глубокой и органичной связи с русской историософской традицией. Философско- исторические концепции всегда способствовали осмыслению современной эпохи в рамках всемирной истории. В этом заключается их смысл и предназначение.

В русской философской и исторической мысли существовало направление, связанное с анализом ведущих тем и мотивов, присущих западноевропейской философии истории. Достаточно назвать имена М. М. Стасюлевича, Н. И. Кареева, А. С. Лаппо-Данилевского, В. М. Хвостова, В. И. Герье, которые анализировали в своих трудах проблемы направленности исторического процесса, движущих сил истории, цели и смысла истории, методологии исторического познания. Однако это направление фактически не занималось проблемами собственно русской философии истории.

Русская философия истории рассматривала проблематику, свойственную западноевропейской историософии. Но в то же время она ставила и решала проблемы, связанные со спецификой исторического бытия русского народа, русского духовного менталитета. Это вопросы о месте России в мировом историческом процессе, о роли Запада и Востока в судьбе и истории России, об отношении к западноевропейской культуре, о вкладе России и русского народа в развитие всемирной культуры. Ис-

ториософская тематика находила своеобразное воплощение в ведущих темах русской философии - соборность, всеединство, русский космизм и русская идея. Оформлению и кристаллизации ведущих тем и сюжетов русской философии истории способствовал плодотворный диалог славянофилов и западников в 30-40-х годах XIX века. По утверждению Н. А. Бердяева, в этой идейной борьбе рождалось наше национальное самосознание. "Тысячелетие продолжалось русское бытие. Но русское национальное самосознание начинается лишь с того времени, когда Алексей Хомяков и Иван Киреевский с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире".

В своем развитии русская философия истории может быть представлена следующими основными этапами: древнерусский период, славянофильство, западничество, историографическое направление, религиозно- философское направление, евразийство и современная православная концепция.

Древнерусская философско-историческая мысль представлена в основном "Словом о законе и благодати" митрополита Илариона, "Поучением" князя Владимира Мономаха, доктриной "Москва-третий Рим" инока Филофея. В них преобладают идеи патриотизма и христианского универсализма, утверждаются единство Русской земли, а также мессианское предназначение русского народа и Православия, взявшего на себя миссию сохранения в чистоте и неповрежденности православного христианства после падения Византии. Следовательно, с самого начала русская философия истории формируется как православно-христианская. Она возникла вместе с русской государственностью и русской духовной культурой.

Большое влияние на развитие русской историософии оказали славянофильство и западничество - два альтернативных направления, которые сформировались на рубеже 30-40-х гг. XIX века. Если западники полагали, что развитие России должно пойти в русле политических, экономических и культурных моделей западноевропейских стран, то славянофилы исходили из принципа особенного, самобытного пути исторического развития России и протестовали против перенесения на русскую почву чуждых народу быта, политических форм и общественных отношений. Славянофильство было относительно однородным течением, в то время как западничество на всем протяжении XIX века демонстрировало многообразие направлений: революционно-демократическое, народничество, позитивизм, марксизм. Смена ведущих идейно-политических течений в западноевропейских странах диктовала идейную моду и среди русских западников. Славянофилы, которые исходили из самобытного исторического развития России, практически не были подвержены идеологи-

ческой конъюнктуры. Славянофильство в лице Н. Я. Данилевского создало оригинальную философско-историческую концепцию культурно-исторических типов, которая оказала существенное влияние на создание историософских систем О. Шпенглера и А. Тойнби, во многом определивших развитие философии истории XX века.

Представители **историографического направления** (Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский) обращались к историософской проблематике с целью научного концептуального изложения русской истории, ее периодизации и выявления основополагающих факторов развития. Так, С. М. Соловьев, характеризуя свою теоретическую платформу, называет три основных фактора, определяющих историю России: географический (природа страны), этнографический (характер "племени", к которому принадлежит народ) и внешний (соприкосновение с другими народами). Тем не менее для исторического направления философия истории имела прикладное значение.

Религиозно-философское направление. Вся многообразная философская проблематика получила плодотворное развитие в период Серебряного века русской философской мысли. Ф. М. Достоевский и В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, авторы сборников "Вехи" и "Из глубины", И. А. Ильин, Г. П. Федотов и Н. О. Лосский дали теоретическое обоснование магистральных путей развития отечественной и всемирной истории.

Евразийство как оригинальная концепция русской философии истории сформировалось в 20-е гг. нашего столетия. Оно возникло как реакция на реалии начала XX века: первую мировую войну, надлом и катастрофичность европейской культуры, революцию и гражданскую войну в России. К этому направлению во многом примыкает творчество Л. Н. Гумилева, который в одном из интервью назвал себя "последним евразийцем".

Современная православная концепция русской философии истории наиболее целостно представлена в трудах покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева), который, следуя традиции русской религиозной мысли, выделяет следующие важнейшие в историософском плане темы: смысл русской истории, проявление Провидения в истории, этапы развития русской государственности и национального самосознания, христианский путь державного строительства- программные положения возрождения государственности в постсоветской России.

Анализ глубинных метафизических оснований русской философии истории предполагает выявление основополагающих ценностей, способов философствования, магистральных тем исследования, логиче-

ских приемов, обеспечивающих устойчивое существование отечественной философской традиции. Русская философская мысль, по свидетельству В. В. Зеньковского, развивалась в историософском ключе: проблемы смысла жизни и смысла истории, направленности исторического процесса, конца истории коренятся в духовных установках, свойственных национальному самосознанию русского народа. Диалогичность, онтологизм, антропоцентризм, православная ориентация, способность к историософскому синтезу ведущие параметры русской философии истории, прежде всего ее религиозного направления.

Развитие русской философии истории традиционно происходило как альтернатива двух взаимообусловленных направлений - религиозной философии истории, основанием которой была идея провиденциализма, и философии истории политического радикализма, основанной на принципе исторического детерминизма, на идее прогресса и "самозаконности разума". Дискуссия, начатая западниками и славянофилами, продолжается до наших дней, но модификация ее форм не изменила сущностных оснований этого творческого, а подчас и трагического диалога. Однако оригинальность русской философии истории в большей степени присуща ее религиозному направлению.

Русская философия истории развивалась под началом онтологии, явно преобладающего доминирования проблем исторического бытия над проблемами исторического познания и отвлеченного гносеологизма. Поэтому ключевыми мотивами стали геополитические координаты (Запад-Россия- Восток), этнопсихологические, цивилизационные, социокультурные и религиозные параметры, нашедшие выражение в следующих темах: самобытность, соборность, всеединство, русская идея, русский космизм, общее дело и катастрофизм развития.

Религиозная компонента русской философии истории покоится на творческой мощи Православия. Провиденциализм в истории не исключает признания закономерности в историческом бытии, более того, опирается на принцип свободы воли человека. Религиозность русского народа и связанное с нею искание абсолютного добра - нравственного блага, истины, красоты - задает абсолютный ценностный вектор русской философии истории. Эсхатологизм, историческая миссия русского народа, его мессианское предназначение является тому доказательством. Как утверждал митрополит Иоанн, невозможно понять катастрофический характер русской истории в рамках сиюминутной политической практики. Историософские обобщения, необходимые для ответа на такие вопросы, не уместаются ни в границах прикладных социальных наук, ни в области рациональной истории, ни под покровом позитивистской материалистической философии.

Русской философии истории, как, впрочем, и всей русской философии, присущ синтетический подход к осмыслению исторического процесса. Подобная синтетическая парадигма русской историософии нашла достойное выражение в идее соборности (А. С. Хомяков), в принципе цельного знания (И. В. Киреевский), в концепции всеединства (В. С. Соловьев). По мнению последнего, этот великий синтез не есть чья-то субъективная личная потребность, он вызван недостаточностью эмпирической науки и бесплодностью отвлеченной философии. Синтетический подход в русской философии истории наиболее полно представлен в системе координат "Запад - Россия - Восток", а также в противопоставлении западноевропейского типа мышления- абстрактного *ratio* и восточно-христианского конкретного Логоса (А. Ф. Лосев).

Русская идея - одна из ведущих тем русской философии истории. Наиболее адекватное выражение она находила в различных историософских концепциях: Святая Русь- у славянофилов, Православие- у Ф. М. Достоевского, вселенская церковь, реализуемая в теократии, теософии и теургии- у В. С. Соловьева. Можно назвать десятки имен и не менее полусотни книг и статей, которые уже в названии содержат подобное понятие и концептуальную программу. Существуют весьма значительные разночтения в понимании содержания русской идеи. Религиозно-философское направление всегда связывало ее смысл с проявлением Божественного Провидения. По словам В. С. Соловьева, чтобы понять истинную русскую идею, надо ставить вопрос не о том, что делает Россия для себя, а о том, что она должна сделать во имя христианского начала и во благо всего христианского мира. "Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности". Материалистически ориентированные мыслители чаще всего связывают русскую идею с некоторым идеальным принципом, в котором схвачены основные особенности национального характера и национального самосознания, национальные цели и задачи народа, находящие и в прошлом, и в настоящем свое выражение в исторической миссии России и русского народа.

Понятие русская идея стало интегральным выражением множества смысловых характеристик. Используя логический метод анализа историко-философских текстов, выделим основные аспекты данной темы:

русская идея - выражение национального самосознания русского народа ;

русская идея - размышление об исторической миссии России, ее месте и предназначении в историческом процессе ;

русская идея - выражение диалога культур Запада и Востока, понимание России как посредника между Западом и Востоком ;

русская идея - выражение религиозного предназначения России и Православия ;

русская идея - манифестация русской культуры в целом и русской философии истории в частности, их месте в мировом культурном процессе.

В русской историософской мысли длительное время развивалась традиция, которую, с известной долей условности, можно назвать философией политического радикализма. Декабристы, революционные демократы, народники, русские марксисты сумели дать свое понимание исторического процесса, места и роли России в нем. Труды А. И. Герцена "Русский народ и социализм", П. Л. Лаврова "Исторические письма", П. А. Кропоткина "Хлеб и воля", работы по историческому материализму Г. В. Плеханова и В. И. Ленина на протяжении ряда десятилетий оказывали серьезное влияние на идейную атмосферу и историческое бытие России и русского народа. Однако все эти направления отличались индифферентным отношением к русскому национальному самосознанию, полагали, что Россия должна использовать западные модели социально-экономического развития и рассматривали революцию как единственно верное средство переустройства российского общества.

Двадцатый век вызвал к жизни многочисленные эксперименты, которые, будучи основанными на европейских доктринах, применялись к России. В результате подобных экспериментов Россия утратила значительную часть своей территории, свое влияние на международной арене. Наиболее сильные удары испытало на себе русское национальное самосознание. Сегодня идеологическое воздействие на умы стало более изощренным, зомбирование сознания - реальный факт, способствующий обвальной денационализации культуры и системы образования. Именно в этих условиях появляются утверждения об утрате идентичности в развитии русской культуры (А. Л. Янов). Ложность этого тезиса несомненна: русский язык, русская художественная литература, искусство и другие отрасли отечественной культуры развиваются непрерывно.

Несомненно одно, - современному поколению следует усвоить наследие русской философской и историософской мысли, которое в силу идеологических причин долгое время находилось под запретом. Подлинное отношение к наследию предполагает не только его освоение и сохранение, но и творческое развитие. Поэтому на основе достижений философии истории Серебряного века, этого грандиозного философско-исторического синтеза, мы должны создать новую концепцию русской философии истории, которая бы в полной мере учитывала интеллекту-

альный потенциал предшествующей историософской мысли, а также реалии современного исторического бытия России и русского народа.

В.Е. Давидович

КОНТУРЫ КУЛЬТУРЫ ГРЯДУЩЕГО ВЕКА

Остались считанные недели и месяцы до нового XXI века и нового III тысячелетия. Грядет год двухтысячный.

Конечно, 2000-м этот год будет прежде всего для тех стран, где принято летоисчисление по григорианскому (христианскому) календарю. Для мусульман это будет 1378 год хиджры, для китайского этноса - 4697 год, для исповедующих иудаизм - 5761 год. И все же для всего земного шара он будет знаменателен и глубоко символичен. Культурный менталитет стран «Запада» от США до Балкан, от Канады до Испании во многом довлеет в духовной атмосфере планеты (разумеется, далеко не везде и отнюдь не во всем). Конец века и тысячелетия будет встречен миллионами и миллионами как нечто рубежное, переломное, граничное, завершающее одну полосу истории и открывающее другую.

Культура во многом символична, пренебрегать этим обстоятельством никак не следует. Но тема нашего конгресса о будущем России в XXI веке. И как бы ни были остры внутренние проблемы нашей страны, не следует забывать, что Россия - это часть целого, одна из составляющих Рода людей, современного человечества. И наша культура со всей ее самобытностью - часть мировой культуры.

Ученые и публицисты, политики и богословы, вольнодумцы и искренне верующие, правители и обыкновенные люди - все сейчас пристально вглядываются в обозримое будущее, пытаются заглянуть за полосу времени. Уже написаны сотни томов о кризисных моментах глобального развития, взятых в разных ракурсах: экологическом, экономическом, демографическом, политическом и др. Немало пишут и размышляют о наличном состоянии мировой культуры и перспективах ее бытия.

Прежде всего отметим, что как в экономике и политике, так и в культуре, несмотря на кризисные моменты и зачастую вопреки им, явно обозначились тенденции единения. Так ли это?

Дело в том, что, пожалуй, нет ничего многоцветнее, чем культура. В языке, символах, традициях, привычках, предрассудках, особенностях межличностного общения, в гастрономических пристрастиях, фольклорных формах, этикетных церемониях и т.д. - повсюду неисчислимое множество уникальностей, самобытностей.

Только языковые различия (не считая диалектных) исчисляются цифрой около 2800. Собственно культурные характеристики (ни в предметно-материальной, ни в духовно-символической областях) до сих пор никем всерьез не исчислены и не классифицированы (если вообще это возможно). И все-таки при всем многообразии самих проявлений культуры, то ли в деятельностном или в гуманистическом аспекте, аксиологическом или дезаксиологическом видении, религиозном толковании или светском, повсюду культура выступает не только как характеристика отдельных составляющих Рода людей, но и как генеральная черта всего человечества.

Человечество как фрагмент мироздания и субъект истории всегда обладало общими чертами, объединяющими скрепами. Люди Земли, будучи различными, вместе с тем есть именно люди (а не инопланетяне, муравьеды или роботы). Они совпадают по своей биологической организации, однородны сущностно-социально, едины интеллектуально. Все мы - дети человеческие, ветви одного дерева.

Существуют и общие черты культуры, дающие возможность людям понимать друг друга, взаимодействовать, быть в состоянии диалога, полилога, общения.

Каждая культура - личности или этноса, социального слоя или населения континента - это одна из граней мировой целостности.

Сегодня несмотря на продолжающиеся (а иногда и усугубляющиеся) коллизии интересов, вопреки идейно-политическим противостояниям, геополитическим и военно-стратегическим конфликтам проглядывается нарастание планетарного единства человечества. Этот процесс идет неровно, с издержками, остановками, отступлениями, нередким возрождением сепаратизма, замкнутости, изоляционизма, ксенофобии. Но он идет. Нарастает чувство неотделимости индивидов и народов. Заботы Рода людей уже касаются всех и каждого. Сейчас практически невозможно прошагать свою жизнь в рамках лишь собственного, сугубо персонального пути. Отшельники типа индийских аскетов или алтайской семьи Лыковых - это редкие исключения, подтверждающие становление общих фигур жизненного маршрута.

Асимметричность и пестрота культур - это вещь реальная. Но реальны и их стягивание, сближение, взаимопроникновение.

В чем это проявляется? Прежде всего в том, что планета опоясана многосложным потоком коммуникаций: транспортных (от железных дорог до скоростных авиалайнеров), хозяйственно-экономических, энергетических, миграционных и туристских когорт, огромной, стремительно нарастающей информационной сетью. Факты упрямы. Приведем некоторые из них. Более полутысячи спутников разного назначения кружат во-

круг земного шара, обеспечивая радиотелефонную и теле-связь по всей планете. Невероятно быстрыми темпами покрывает Землю система «Интернет» и другие ей подобные электронные системы связи. Ежегодно проходит более 300 крупных международных научных конференций, конгрессов, совещаний разного толка. И их количество нарастает в год на 7-8%. Идет интенсивный обмен культурными ценностями, выхлестывающий за любые национальные границы. Число переводов, по данным ЮНЕСКО, ежегодно прибавляется на 15-20%. Пропускная способность коммуникационных каналов (телефонных, факсимильных, радиотелефонных и т.д.), измеряемая в единицах информации - битах, увеличивается на порядок (т.е. в 10 раз) каждые 7 лет. Каждые 10 лет удваивается книжный фонд.

Научно-теоретическая, справочно-фактологическая, религиозно-конфессиональная, развлекательная информация преподносится ежедневно и ежечасно в огромных дозах. Проблемой становится выискивание, отсеивание, сепарация, выделение информации, нужной этому и именно этому потребителю. С помощью персонального компьютера становится возможным получать сведения почти из любого банка данных самого дальнего уголка планеты.

Возникает всеобщее культурное пространство. Правда, не уменьшаются опасения тех, кто боится, что его родная, самобытная этническая, национальная, племенная культура потонет в безликом космополитическом потоке или захлебнется в более многочисленной и мощной, но чужой культуре. Многим по сердцу сейчас мысль Ганди, который некогда сказал, что он хотел бы, чтобы на него дули ветры со всех сторон, но не хотел бы, чтобы они свалили его с ног.

Оптимальное сочетание универсализма, всеобщности, глобализма с самобытностью, уникальностью, суверенитетом в построении глобального дворца культуры продолжает оставаться сложной проблемой. Причем проблемой, все еще по многим параметрам не находящей общепризнанного справедливого решения.

Культурный плюрализм и толерантность (терпимость), признание и уважение различий - это единственно верный путь к реальному глобальному единству, исключающему унылое монотонное единообразие или иерархическое подчинение одних культурных феноменов другими. Люди были и будут разными. Это надо признать. И в этом залог их нынешнего развития и надежд на будущий расцвет.

В культуре все ценно - большое и малое, широко распространенное и экзотическое, сильное и слабое, нарождающееся и древнее. Опасность обезличивания, казарменной шпалеры, нивелирования и по сегодня достаточно велика. Нужна защита неповторимости каждой культуры в

многоцветии родового единства человечества. В рамках земношария любая культура - самая огромная, есть все же перед лицом всего человечества как бы «культура меньшинства». И посему защищать и оберегать надо и культуру народа саамов, и культуру народа ханьцев (китайцев), и культуру коптов (потомков древних египтян) и североамериканцев (англо-саксов). И все культуры должны быть ориентированы на сближение, избежать заскорузлой замкнутости, консерватизма и изоляционизма, с одной стороны, и утраты своих корней, забвения традиций - с другой. Только так, в противоречивом биении традиции и новации, универсализма и уникальности может выкристаллизовываться облик мировой культуры.

Культура многолика и предстает как многослойное, сложно организованное, дифференцированное образование, в ней есть своя вертикальная иерархия и свои горизонтальные расчленения. Она может рассматриваться как достояние тех или иных субъектов разных модальностей (от личности через разные виды групповых субъектов до человечества). Она может совпадать с элементами социальной стратификации и отстраивать собственно культурную структуру. Она может обнаруживаться в разных оболочках. Именно это анализируется в феноменологии культуры. То есть культуры могут представлять в неодинаковых обликах в тех или иных сферах человеческой деятельности. Поэтому можно говорить о таких разновидностях культуры, как экологическая, производственная (техничко-технологическая), хозяйственно-экономическая, политическая, правовая, нравственная, художественная, религиозная, светская, образовательная, научная, информационная, этническая, повседневная, досуговая, телесная и т.д. Внутри каждой из этих модификаций возникли свои субкультуры. В этих модификациях, взятых по-субъектно или по-слойно, или по-сферно, идут собственные имманентные, прогрессивные и регрессивные явления.

Но мы сегодня говорим об интегрально-родовом облике культуры, где все его грани - это блики, лепестки, составляющие всепланетной цельности. В этой представленности мировая культура сейчас явно проходит через полосу потрясений. Они проявляются в ряде мегатенденций, прорезавшихся к концу века.

Кратко отметим некоторые из них: коллизии технизизма и гуманистичности; классических форм рациональности и гальванизации вне-рациональных и даже иррационально-мистических явлений; противостояние индивидуалистически-персоналистических и общинно-коллективных форм; конфронтация фундаменталистско-традиционалистских и постмодернистских ультрасовременных тенденций.

Современная культура буквально сотрясается от давнего столкновения теоцентрической и антропоцентрической установок, возникла и набирает силу устремленность к эколого-антропоцентрическому пониманию культуры.

Одна из наиболее выразительных черт кризисной ситуации в мировой культуре - это противостояние так называемой элитарной и массовой культуры, сложность соотношений между традиционной, корневой и «высокой», профессиональной культурами. То, что именуют «массовая культура», пронизано популистским упрощенчеством, конформизмом, доступностью без духовных терзаний, всепроникающим распространением, космополитичностью. С другой стороны, элитарная культура ориентирована на индивидуалистический снобизм, подчас зашифрована, причастна к слою «высоколобых», так сказать, «пенкам» и «сливкам» культурного сообщества.

Культура корневая, народная тесно связана с идущими из далекого прошлого устойчивыми традициями. А профессиональная, «высокая» - чаще всего, напротив, во многом антитрадиционна, резко новационна. В ней наряду с пронзительными прозрениями и весомыми находками во всех сферах ее проявления есть немало и уродств, кривляний, неподтвердившихся сумасбродных гипотез и неукореняющихся оригинальностей.

Пестрая картина мировой культуры дает основания и для тоскливых заявлений о ее «упадке», «разложении», «гибели», и для уверенности в том, что уже прорезываются контуры нового вдохновляющего облика культуры мира, какой она может и должна быть в III тысячелетии.

Я всецело стою на позиции второго видения, уверен, что нынешний кризис преходящ. И в прошлом были грозные осложнения у человечества. Оно их преодолело. Можно преодолеть и современный кризис, отыскивая и находя те решения, которые позволят снять угрозы и реализовать надежды.

Грядущий тип культуры, связанный с глубинными изменениями в предметно-материальном мире, принявший козволюционную стратегию отношения Культуры и Природы, еще достаточно расплывчат. Но ясно одно: в его основе будет лежать принцип комплементарности (дополнительности) рационального и иррационального, интеллектуального и эмоционального, непреходящих традиций и неожиданных новаций, общеродовых и этнокультурных моментов, личностного и общинно-коллективного. Не антагонизмы, исключаящие взаимодействие, а именно взаимопроникновение, складывание в гармоничное единство.

Остановимся и на некоторых моментах внутреннего содержательного наполнения культуры, взятого в ракурсе ее духовной ипостаси, облика ее идей.

Возможно ли в ее калейдоскопических узорах уловить нечто единое?

Постановка самого этого вопроса - дело не праздное. Но и достаточно трудное. Конечно, многое в мире идет сейчас не так, каким оно было в прошлые века или даже в начале нашего столетия. Сейчас уже можно сказать, что ушла в прошлое та ситуация, когда одна часть человечества была духовно непроницаема для другой, более того, такой монокультурной идеи и не должно быть. Ни для мира, ни для сколько-нибудь крупных регионов планеты. Можно, конечно, делить духовный мир на христианский и мусульманский, буддистский и конфуцианский и т.д. Можно его просматривать через призму либеральной или консервативной, демократической или социалистической идеи. Да, действительно, в Иране довлеет ислам, а в Польше - католицизм. В США влиятельны либерально-демократические идеи, а на Кубе и в Северной Корее - варианты социалистических. Но и там и там есть независимые вольнодумцы и люди иных идеологических воззрений.

Духовная, идейная окраска культуры удивительно пестра, многоцветна. Причем в каждом крупном течении есть струйки и оттенки, группы и группировки, ортодоксы и уклонисты, хранители устоев и их ниспровергатели. И все это вместе дает калейдоскопический образ идейно-духовного состояния мира.

И все же есть некоторые общие глобалистические тенденции, о которых хотя бы пунктирно, в рамках регламента конференции, все же следует сказать.

Пожалуй, первое, это нарастающая тенденция отторжения идей диктаторства, милитаризма, тоталитаристских и фашистских устремлений, тиранических установлений. Разумеется, нельзя быть наивным и хлопать в ладоши, полагая, что уже утвердился на Земле мир и воцарилось в человечестве благоволение. Увы, нет. Речь идет о том, что для гуманизации духовного мира планеты еще не проложена широкая магистраль, нет накатанной дороги. Только тропа. Но она уже есть.

Второе - это некоторое снижение ощущения обреченности, чувства страха, опасений всеобщего омницида. Страх, который полстолетия превращался чуть ли не в главную эмоциональную черту массового сознания, не исчез. Увы, нет. Но сейчас люди Земли несколько подуспокоились. Вроде как бы «Большой» ядерной войной непосредственно «не пахнет». Возникла ситуация снятия духовно-культурных перегородок. Нет сейчас «железного», «бамбукового» и иных занавесов, никто не глу-

шит радиостанций, идет интенсивный туристический обмен, мощные товарные потоки, туда-сюда снуют «челноки». И все это создает новую атмосферу восприятия более тесной глобальной общности, в том числе в культуре.

Несомненно, выразительной чертой конца века в духовной жизни явился подъем престижности образования. Давний тезис о том, что после хлеба для человека важнее всего школа, все больше утверждается как одна из доминант массового сознания везде и повсюду. Конечно, общий уровень образования в мире еще далек и очень далек от восторженных оценок. В мире около миллиарда абсолютно неграмотных людей, не умеющих ни читать, ни писать. Неграмотны на планете каждая третья женщина и каждый пятый мужчина, более 125 миллионов детей школьного возраста не учатся. Такое положение связано с отсталостью, бедностью, голодом, предрассудками. Они стеной стоят на пути к овладению достижениями цивилизации XX века.

Но эти печальные и даже ужасающие цифры не отменяют того, что внимание сотен и сотен миллионов людей устремлено к получению того или иного образования. Нарастает количество средне-специальных и высших учебных заведений. В мире сейчас уже более 62 миллионов студентов. Голова - это лучшая копилка - так полагают реально мыслящие люди, желающие преуспевать на жизненном пути. Вместе с тем возрастает установка на образование как самоценность. Растет понимание того, что оно нужно не только для профессиональных нужд, обеспечения зарплатой, сохранения рабочего места, но и для самоуважения, получения интеллектуального удовлетворения от неисчерпаемой радости постижения бездонного Универсума и собственного неисчерпаемого «Я».

Характерной чертой современной духовной культуры является такое «биполярное» развертывание внимания «вовне» - в мир и «внутри» - в себя.

Потому-то сейчас, как никогда в прошлом, находятся точки взаимопроникновения культур «Запада» и «Востока».

И, наконец, несомненно, возрастает роль художественной культуры в жизни людей. Литература и все виды искусства, массовое тиражирование шедевров, сеть музеев и зрелищных структур, волны музыки в концертных залах и на «дискоотеках», в радио-теле-компьютерном выражении, покрывающие мир - все это разительная черта современной культуры.

Разумеется, этот перечень в нашем кратком сообщении далеко не полон. И намечен пунктирно. Но вместе с тем он фиксирует некоторые важные черты культуры мира на рубеже двух тысячелетий. Вскоре XX век останется за нашей спиной. Век бурный, эпический и трагический.

Мы смотрим в наше еще неясное будущее. Будем надеяться, что человеческая культура в более устойчивом пространстве XXI века обретет новые привлекающие и значительные черты.

В.И. Плотников

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК МЕТАФИЗИКА КУЛЬТУРЫ

Как показывают факты, философская антропология, начатая Кантом и продолженная в XX веке Шелером и Плеснером, переживает ныне кризисные времена. Одним из внешних симптомов этого кризиса является ее нарастающее обособление от «биологии человека», от разрастающегося комплекса гуманитарных дисциплин, от «теологии кризиса» и других форм духовной реакции людей на жестокие реалии нашего века. Тема человека и вырастающая из нее конкретная проблематика естественных наук, гуманитарного знания, религии и философии человека все более расходятся и от былой связи между ними осталось одно интуитивное представление о «широком» и «узком» смысле, скрывающемся за термином «антропология». Другим признаком кризисной ситуации является тот факт, что и сама философская антропология представлена ныне множеством альтернативных мировоззренческих форм, типологических вариаций и концептуальных разновидностей. Термин «философская антропология» закрепился, правда, за одной лишь из ее версий, немецкой, но произошло это скорее по молчаливому согласию с фактом ее наибольшей теоретической проработанности. За внешними проявлениями кризисной ситуации все явственнее обнаруживается ее глубинное ядро. По мнению Шелера, вся проблематика философской антропологии концентрируется вокруг вопроса: что есть человек? Все другие темы и проблемы – необходимость определить основы и сферы «собственно человеческого» бытия, объяснить существо и границы творческих возможностей человека, понять не только собственную природу, но еще и смысл окружающего мира – как круги на воде расходятся от этого центра. Еще одним симптомом кризиса, наиболее ярко выраженным уже внутри самого ядра философской антропологии, является устойчиво сохраняющееся ограничение принципа априори одной лишь сферой человеческой субъективности. Весьма популярный тезис о том, что через человеческий разум весь универсум осознает себя, явился поэтому одновременно и «естественным» выводом из метафизики Нового времени, в центре которой оказался человек с его разумом, и апофеозом

антропоцентризма с его декартовым *cogito*. Трагический опыт XX века обнажил глубочайшее несоответствие между спекулятивными претензиями философского «разума» и явным «неразумием» самой действительности. Вольно или невольно немецкая версия философской антропологии оказалась последним убежищем, до которого до сих пор не добралась коперниканская революция.

Поскольку современная философская антропология перестала выполнять свою роль интегратора для всего поля антропологических исследований, постольку задачей первостепенной значимости становится поиск и концептуальное осмысление новой основополагающей идеи. При этом самой первой и наиболее трудной задачей философской антропологии в ее поисковых устремлениях является обнаружение того метафизически осмысленного объективного основания, исходя из которого может быть объяснен сам феномен происхождения и развития человека со всеми без исключения его специфическими особенностями. Без обнаружения такого реального, независимо от самого человека существующего основания познающий разум никогда не сможет дистанцироваться от той субъективной сферы, внутри которой он (познающий разум) находится сам. самого себя и притом из самого себя человеку никогда объективно и адекватно не определить. Философская антропология нуждается при этом в более глубоком обосновании. Не секрет, что в настоящее время такие уникальные особенности человеческой формы бытия, как принципиальная открытость миру, способность к творчеству, парадоксальная «обреченность» человека на свободу и ряд других, своего концептуального объяснения не получили и в лучшем случае проходят «по ведомству» тайны. И, наконец, метафизическое обоснование сферы человеческого бытия должно быть целостным, то есть таким, которое предполагает не только предельную устойчивость некоторого глубинного основания, но и понимание его непрерывного обновления и в этом смысле столь же постоянного достраивания своих становящихся частными свойств, сторон и воплощений до уровня целостности. Всей этой совокупности условий, ограничений и требований отвечает только один феномен - «культура». Но для этого он нуждается в существенном переосмыслении.

Как известно, к настоящему времени существует невообразимое множество определений культуры. Анализ обнаруживает, что все это множество распадается всего на две, казалось бы, противоположные по смыслу и значимости группы. В одном случае культура рассматривается в качестве продукта человеческой деятельности, в другом - признается, что этот продукт формирует и самого человека. Но оба эти варианта имеют в основании одну и ту же идею о человеке как единственном субъекте, носителе и творце культуры. При таком - идущем изнутри

подходе любое множество определений культуры всегда останется неисчерпаемым и потому концептуально непродуктивным. Неудовлетворенность такой ситуацией ощущается на протяжении всей второй половины XX века, наиболее резко обнаруживаясь в стремлении обосновать объективный характер культуры. Уже сейчас феномен культуры стал доминантой англо-американской антропологии, ориентированной на отказ от спекулятивного понимания культуры и одновременно на междисциплинарный подход ко всей совокупности проблем гуманитарного профиля. Результаты, достигнутые на этом пути, пока внутренние противоречивы, но весьма показательны. Например, для Л.А. Уайта культура, с одной стороны, истолковывается в качестве самоорганизующейся термодинамической системы, функционирующей по естественным законам, а с другой – остается особым классом явлений, имеющим символическое значение и присущим только человеческим сообществам. На этом же пути онтологического понимания культуры формируется и идея коэволюции. Наиболее интересен здесь поиск того, что с чем «коэволюционирует». Поначалу в качестве объектов коэволюции рассматривались гены и культура, во взаимодействии которых порождается человек, а сама культура оформляется биологическими императивами (Э.Уилсон). Получив поначалу критический отпор, идея коэволюции стала быстро порождать все новые модели, концептуально оформляя не только вновь рождающиеся теоретические представления, но и те, которые уже успели утвердиться в науке. В результате вариантами коэволюции оказались взаимодействия природных и социальных систем (А.Тойнби), природных и этнических общностей (Л.Н.Гумилев), человека и биосферы (Н.Н.Мойсеев) и, наконец, Природы и Культуры. И еще об одном из способов объективации феномена культуры хотелось бы напомнить. Речь идет об идее необходимости выводить характеристики любой культуры из нее самой. Наиболее плодотворной в этом плане является обоснование М.К.Петровым идеи социокода как основной знаковой реальности культуры с его главной структурной последовательностью «знание – индивид – деятельность». К сожалению, М.К.Петров не делает последнего шага в этом же направлении и даже не ставит вопроса о генезисе столь уникального механизма социальной наследственности. Причиной этого явился его отказ увидеть в качестве еще одного источника культуры специфику экологических условий: у природы, по словам М.К.Петрова, «нет любимчиков и постылых». Это, конечно, так, но у природы есть не только обычные, но еще и необычные состояния, задача осмысления которых принадлежит метафизике.

Основной задачей метафизики всегда был выход за пределы наличного опыта людей и его осмысление в контексте отношения бытия к

сущему, универсального к уникальному. В античную эпоху таким контекстом было отношение Единого и Блага, а способом, с помощью которого философская мысль надеялась связать этот контекст с наличным опытом людей, были Логос и мудрость. В эпоху средневековья контекст бытия и сущего стал абсолютным отношением – всемогущего и премудрого Бога к сотворенному им Адаму и тому роду, который пошел от него. Изменился и способ связи наличного опыта со своим контекстом: таковым теперь становятся Слово Бога и вера человека в его Благодать. Метафизика Нового времени, с одной стороны, снижает уровень притязаний, отказываясь от погони за абсолютным, а с другой – делает эти притязания максимальными по отношению к самому человеку, превращая человека и его разум в единственное мерило и Универсума, и ценностей индивидуального существования, и наличного опыта. Опыт показал, однако, что все эти притязания оказались завышенными, поскольку целостность не только Природного универсума, но и универсума Культуры оказалась непостижимой, а надежда на всеислие разума – иллюзорной.

Каков выход из той глубочайшей кризисной ситуации, которая, как это очевидно каждому непредубежденному уму, захватила не только философию человека, но и всю сферу духовной жизни людей? Ясно, что решение этой задачи зависит от совместных усилий множества теоретиков, но первый шаг здесь приходится на долю философов. В трансцендентальной сфере, то есть за пределами всякого наличного опыта, оперировать можно только универсалиями, ориентируясь только на эволюцию их метафизического понимания. Таким первым шагом является, на наш взгляд, осознание Природы и Культуры в качестве универсалий, наиболее значимых для наличной жизни людей и их опыта.

Пока речь идет о «природе», принципиальные возражения едва ли возможны, особенно если вкладывать в это понятие не абстрактный, а исторически изменяющийся смысл. Другое дело «культура»: попытка придать этому понятию не только категориальный, но еще и метафизический смысл (смысл одной из двух предельных универсалий) может показаться недопустимой объективацией и непозволительным гипостазированием. Но попробуем разобраться сначала в структурно-генетической стороне проблемы. Для этого оттолкнемся всего лишь от одного факта: природа, с которой мы имеем дело в нашем опыте, существует, как минимум, в двух ипостасях – живой и неживой (неорганической). При этом жизнь как природный и только природный феномен в своем возникновении и воспроизводстве «имеет дело» тоже с двумя ипостасями (органической и неорганической), но только уже единой неживой природы. Все живое (в частности продуценты как первое звено экологической цепочки) непрерывно формирует себя из вещества и энергии (энергии Солнца) и

ту свою способность столь же непрерывно передает от поколения к поколению с помощью генетического кода. Обратимся теперь к другому факту – к возникновению олдувайской культуры. Событие это произошло 2,5 миллиона лет тому назад, то есть на много порядков раньше возникновения вида *Homo sapiens*. Творцами этой культуры были австралопитеки, прямоходящие существа с типично обезьяньим мозгом. Налицо дилемма: либо культура мыслима и без человека с его разумом, либо олдувайская культура это никакая не культура. Конечно, ни факты сами по себе, ни общие рассуждения по этому поводу для метафизики достаточным аргументом не являются. Но есть и действительно весомый аргумент. Олдувайская культура возникает в форме уникальной связи живой и неорганической природы: подработанная галька (чоппер или отщеп) встраивается в структуру жизнедеятельности и становится в ней центральным звеном, главным структурообразующим элементом, выведенным за пределы биотического сосуществования (галька в принципе не может быть предметом соперничества между особями). В целостной биотической форме бытия впервые возникает разрыв, «просвет», элементарная Культура, т. е. Форма, вышедшая из-под контроля сильных биотических взаимодействий. Внутренний алгоритм этой формы, ее специфический социокод не является предметом данной работы. Важно лишь понять, что в этот просвет теперь стихийно, сначала очень медленно, а затем с нарастающим ускорением втягиваются неорганическое вещество, энергия и вся биота, с которыми коэволюционируют сначала гоминиды, а затем и весь формирующийся человеческий род.

Таким образом, культура есть формообразующий способ связи живой и неорганической природы и в этом смысле – нечто третье, относительно независимое от той и другой. В этом же смысле генетически и метафизически точнее назвать не культуру продуктом человека, а наоборот – человека продуктом культуры.

И.Я. Лойфман

КУЛЬТУРА КАК ПЛОДОТВОРНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

За последние четверть века в отечественной литературе выдвинуто немало различных трактовок культуры. Культура рассматривается как система ценностей, мир смыслов, способ деятельности, сфера самопроизводства личности, символическая деятельность, реальное и духовное обобщение действительности, способ развития общества, его духовная жизнь и др. В каждой из этих трактовок фиксируются отдельные сто-

роны такого сложного феномена, каким является культура, хотя односторонние определения и приводят нередко к весьма спорным заключениям, когда, к примеру, из сферы культуры исключают науку, религию, негативные явления общественной жизни, недооценивают роль народных масс в культурно-историческом творчестве.

Вместе с тем нельзя не видеть, что как аксиологические, так и технологические характеристики культуры суть категориальные определения человеческой деятельности и самого человека как действующего лица. Если же учесть целостность, субстанциальную определенность человеческой деятельности и человека как действующего лица, то вполне правомерным будет подход, ориентирующий на поиск единства присущего человеку многообразия свойств и отношений, на вычленение главных свойств и отношений, воплощающих это единство.

В данном плане, как представляется, достаточно продуктивна образная формула культуры, предложенная Б.Пастернаком в его ответе на анкету немецкого журнала «Magnum». Отвечая на вопрос «Что такое человек?» Б. Пастернак определил культуру как плодотворное существование. «Дайте человеку творчески изменяться в веках, - писал он, - и города, государства, боги, искусство появятся сами собой, как следствие, с той естественностью, с которой зреют плоды на фруктовом дереве. Что такое историография? Это опись урожая, ведомость последствий, учетная книга жизненных достижений. Человек реален и истинен, когда он занят делом, когда он ремесленник, крестьянин или великий, незабываемо великий художник, или же ученый, творчески постигающий истину»¹.

Именно в созидании, в плодотворном, производительном существовании наиболее полно и целостно раскрывается родовая, социально-деятельная сущность человека, его способность самоопределяться в мире творчески, универсально, исторически. Понимать самого себя человек тоже начал через мир им же создаваемых объектов и при их посредстве. Как всеобщая универсальная форма реализации сущностных сил человека, воспроизводства и обновления человеческого бытия, культура призывает собой все области человеческой деятельности. Можно сказать, что она является субстанцией человечности.

Культура появляется там же, где начинается правило. К этому выводу пришел французский этнолог К. Леви-Стросс на основе структурного анализа целого ряда архаических традиций. Анализ процесса труда и речи, всякой творческой деятельности также показывает, что действия человека определенным образом организованы, подчиняются известным правилам, всегда связаны с теми или иными схемами и алгоритмами, т.е. выступают в обличье какой-то технологии. Согласно Анне Вежицкой, автору классических работ по семантике языка, в контекстах

различных культур существуют негласные правила (культурно-обусловленные сценарии, составленные из лексических универсалий), которые говорят нам, как быть личностью среди других личностей, т.е. как думать, как чувствовать, как хотеть (и как действовать согласно своему хотению), как добывать или передавать знания и, что важнее всего, как говорить с другими людьми². Высшие правила поведения человека, являющиеся мировоззренческими ориентирами на его жизненном пути, получили название максим культуры. В максимах сконцентрирован духовный опыт народа, его мудрость как итог многовековой практической деятельности (фольклорные изречения) и как продукт художественно-литературного и познавательно-творческого освоения действительности (авторские изречения). Можно утверждать, что правило - это элементарная технологическая универсалия культуры.

Правило диктует человеку способ целесообразного поведения, предлагает выбор данного способа поведения как образцового. Установить порядок действий - значит выбрать, отобрать, установить предпочтения и приоритеты, оценить. «Ценности стоят за любым искусственным порядком и фактически являются его неотъемлемой частью»³, - справедливо подчеркивает известный социолог З.Бауман. В целом за искусственным порядком, который внедряет и развивает культура, стоит ценностный мир культуры, ее духовность. Смысл действия, выбор его как желаемого и должного, объединение действий людей в единое целое, вообще осмысление исторической перспективы человеческого бытия определяются в конечном счете такой элементарной культурной формой, как идеал. Идеал - это элементарная аксиологическая универсалия культуры. Форма и смысл деятельности, порядок и ценности, правило и идеал, технологические и аксиологические универсалии культуры внутренне связаны между собой, образуя единство противоположностей.

В бытии (самоопределении) человека выбор, который является актом свободы, неизбежно предполагает единство цели и средств, и каждый человек тем свободнее, чем более действенные средства он имеет для реализации целей. Но было бы неверно полагать, что свобода человека сводится к выбору вариантов действия из возможностей, заранее заданных необходимостью. Прерогатива свободного человека, по справедливому замечанию И. Канта, состоит в том, чтобы избирать и ставить свои собственные цели. «Развитие способности разумного существа ставить перед собой любые цели вообще (следовательно, в его свободе) есть культура»⁴. А целеполагание связано с предвидением, с проникновением в прошлое и будущее, с рождением нового, ранее не существовавшего как в комплексе возможных целей, так и в комплексе возможных путей их достижения. И что особенно существенно, целеполагание всегда

включено в смысловое поле, в систему ценностных ориентаций личности, которые служат движущей пружиной всякой деятельности (ценность есть опредмеченная потребность). Ядром нормативно-ценностной системы, органичной формой предвидения как актуализации потенциального в сознании человека является идеал. В нем воплощается желаемый и должный образ общественной и личной жизни (идеал общества и идеал личности). Согласно известному изречению, разум человека должен стремиться к истине, воля - к добру, а чувства - к красоте. Здесь, в сущности, определены общекультурные идеалы познания, практики и эстетического освоения действительности. Истина, Добро и Красота сопричастны друг другу и образуют триединство. Раскрывая смысл их сопричастности, В.С. Соловьев заключил, что добро через истину осуществляется в красоте. «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, - говорит он во второй речи в память Достоевского, - истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир»⁵. Гармоническое соединение Истины, Добра и Красоты - критерий зрелости подлинно человеческих отношений.

Для идеала такие атрибутивные характеристики субъективных образов объективного мира, как предметность, оперативность, оценочность, весьма специфичны. Идеал жизни призван ответить на фундаментальные вопросы бытия человека в мире: зачем жить, для чего жить, как жить. Он призван служить образом образов, целью целей и мотивом мотивов деятельности. Не случайно идеал, которому человек следует в своей жизни, сравнивают с компасом, маяком, рычагом изменения мира и самого человека. Подобно компасу, идеал указывает возможное общее направление движения и позволяет судить, насколько мы от этого направления отклоняемся. Идеал освещает и освящает возможный оптимальный путь, ведущий к цели, к желаемому результату деятельности. Конкретизация идеалов в программах и планах деятельности актуализирует возможные условия и способы поэтапного достижения цели. Ведь недостаточно правильно объяснять мир, надо, указывал В.И. Ленин, «это правильное объяснение сделать рычагом изменения мира, орудием дальнейшего движения вперед»⁶.

Законом всякого развития является единство преемственности и обновления. Новое в культурно-исторических процессах, в различных типах и сферах культуры органически связано со старым, преходящее с непреходящим, настоящее с прошлым и будущим. Поэтому неправомерно представлять развитие культуры от первобытной до постиндустриальной, ноосферной как череду перемен, лишенную какой-либо преемственности и направленности. Создание более совершенного мира - так можно было бы определить генеральное направление развития культуры как

плодотворной деятельности. Гармонизация отношений человека к миру, связей общества и природы, общества и личности, исторически все более полное раскрытие и обогащение сущностных сил человека - долгий и трудный процесс, притом процесс противоречивый, нелинейный и неравномерный.

Сад культуры плодоносит, но урожай в этом саду, плоды в нем бывают разные. В тех или иных масштабах в обществе существуют и принудительный труд, и фетишистское сознание, и иррациональное поведение, и бюрократическая общественная связь. При этом человек превращается в безличный, повторяемый, вещественный элемент производственных и вообще общественных отношений. Отчуждение человека от его собственной родовой сущности возникает в силу порабощающего разделения труда и антагонистического расхождения частного и общего интересов людей как членов тех или иных классов и общественных групп. А поскольку самореализация человека возможна только в отношениях с другими людьми, глобальной проблемой общественного развития становится гуманизация условий человеческого существования.

¹Борис Пастернак об искусстве. М., 1990. С.292.

²См.: Вежицкая А. Концептуальные основы психологии культуры// Вежицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 393-398.

³Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996. С. 154.

⁴Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 305.

⁵Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. С. 305.

⁶Ленина В.И. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 28.

А.Ф. Еремеев

ЭСТЕТИКА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ: МНОЖАТСЯ ИЛИ УМЕНЬШАЮТСЯ ИХ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Реально в жизни все уже случилось: культурологию без всяких обоснований, практически спонтанно, стали изучать в тех графах расписания, где до этого числилась эстетика. Объясняется это просто: был в расписании традиционный набор дисциплин - история КПСС, политэкономика, диалектический и исторический материализм, а кое-где к ним добавлялась эстетика, обычной всего в качестве дополнительной, факультативной дисциплины. И вдруг произошел обвал: ранее считавшиеся нормативными дисциплины, вроде диамата и истмата, упразднили, у дисциплины история КПСС убрали лишь одно словосочетание и все же

преподаватели и студенты вдруг почувствовали: чего-то еще не хватает, какую-то дисциплину необходимо добавить, причем такую, чтобы в ней мог почувствовать себя специалистом любой в недавнем прошлом “общественник”. Так появилась культурология: она устраивала практически всех: не вытесняла никакую другую в прошлом обязательную дисциплину и в то же время была доступна для изложения любому историку партии или политэконому. Удобная дисциплина!

Ничуть не преувеличивая ситуацию, можно сказать, что она родилась почти сама собой никого, вроде бы не вытесняя. Единственная шероховатость и некоторая междисциплинарная натянутость стали возникать, когда появились взаимодействия с эстетикой: оказалось, что рядом затрагивается и в том и в другом курсе, что невольно привело к старому бичу учебных расписаний - дублированию. Дублирование это было частичное, лишь по некоторым темам, но все же совпадения, где в большей, где в меньшей степени - все же фактически совершались.

Читать же эстетику и культурологию параллельно или в добавлении друг к другу - казалось чем-то малопонятным: возникла какая-то дополнительная дисциплина в плюс к уже имеющимся и не породило это усиление сравнительно второстепенной дисциплины: эстетика и вдруг к ней приплюсовывается культурология. Получается не очень солидно.

Тогда сам по себе родился другой путь - поставить культурологию вместо эстетики и читать их или во взаимном симбиозе, или в добавлении одного предмета к другому, или - где получается, и сообщая, одну тему вместо другой.

Практически так оно и получилось: какую-то тему читают культурологически, какую-то эстетически, какую-то в сводном варианте, причем составляющие темы могли брать довольно свободно: ведь о сфере духа, а не бытия идет речь.

Так ситуация до сих пор и сохраняется, хотя появилось множество книг под названиями “Культурология”, “Философия культуры”, “Культура быта”, “Культура обслуживания” и т.п.

Нужно сказать, что хотя, как правило, культурологи не утруждают себя созданием каких-либо классификаций, процесс у них пошел, причем с нарастанием и не ожидая каких-либо помех.

Подобная практика кажется нам не случайной, ибо культурология охватила столько своих достойных изучения предметов, что можно только диву даваться и даже добавить, что конца этому расширению культурологии не предвидится. Их может быть и десять, и сто, и тысяча.

Странного в этом нет ничего. Потому что если эстетика конкретно ограничена предметом своего исследования и в него входят универсальные способы гармонизации сферы обитания и входящих в нее

объектов, то культурология в соответствии со своим исходным основанием включает в себя уход, возделывание, воспитание, смысл, связанный с современным представлением о культуре, и многое другое, которое можно без труда присоединить, так как они являются формами, видами, способами, короче любыми проявлениями деятельности, где ввод прилагательных типа “совершенное” сразу же претендует на вычленение признака культуры.

Да, культура вбирает в себя любые совершенства деятельности, включая их процессы, продукты, орудия и т.п. При этом результат - культуру можно сразу получить при сравнении ее с другими результатами, более совершенными или менее совершенными. Эстетика же требует вычленения ценностных отношений, определения их взаимозависимостей, определения различных самостоятельных величин (идеал, вкус, ценность и т.п.).

Заканчивая это краткое выступление, можно, очевидно, довольствоваться простыми разграничениями как предмета эстетики, так и предмета культурологии. Культурология посвящается разным видам совершенства в деятельности людей (и разных их совокупностей, способов механизации, автоматизации и пр.). Цель эстетики - достижение универсальной гармонизации в различных способах совершения процесса. Странно, но здесь у нас даже возникло некоторое взаимодополнение предметов эстетики и культурологии, которое позволяет им и взаимодополнять друг друга, и готовить дополнительные материалы.

Разумеется, это краткое выступление намечает лишь основные, но, на мой взгляд, главные различия между этими двумя науками, которым есть что объединять и есть что делить.

Таким образом, мы видим, что основополагающим термином для науки «культурология» оказывается деятельность. Какая именно, с орудиями труда или без оных, механизированная или ручная - с точки зрения теории термина - значения это не имеет: качественная особенность деятельности определяется ее реальными составляющими, ее компонентами, ее взаимодействиями и т.п. Отсюда вытекает и еще один важный момент: совершенство деятельности (видов деятельности), образующих основу культурологии, находится в ней самой и ею самой определяются. Это исключает возможность какой-либо эклектики и механического соединения несоединимых частей. Кстати, совершенство видов деятельности и их сочетаний можно получить через посредство самой этой деятельности, без внешних каких-либо добавок и не утруждая себя обнаружением изъятов. Короче, культурология довольствуется конкретными видами деятельности, ищет и находит между ними соответствия, закономерности и пр.

В эстетике мы не имеем столь простого соединения образующих ее частей и здесь вводятся ценностные аспекты, определяется кто (или что) явилось ценностью того или другого. Ценность объединяет воедино то, что в упрощенной форме можно определить как объект или субъект, но уже не с онтологическими и гносеологическими их первичными отношениями, а отношениями *онтологическими*, раскрывающими особенность бытия и тех формирований, которые его образуют.

Переходя же к более полному обобщению, мы должны иметь в виду, что эстетика имеет дело с *бытием отношений* (онтологический срез), а культурология ищет и находит предмет своего исследования в *сфере гносеологии или практики* и корень его основных направлений лежит в деятельности субъекта и объекта, их взаимодействия и взаимовлияния.

В.Д. Жуковский

МАРКSOBA КОНЦЕПЦИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Мировоззрение К. Маркса может быть вписано в теоретический конструкт *гуманистического материализма*, в котором центральная роль принадлежит человеку, *материи человека*, его социальности, в которой сознание и воля хотя и активны, но не самодостаточны и вынуждены постоянно взаимодействовать «со своим другим», со своей опредмеченностью, каждый раз заново разрывая круг отчуждения. Но чтобы ответить на возникающие здесь вопросы необходимо обратиться к центральному элементу марксовской философской антропологии - концепции *природы человека*.

В знаменитом подстрочном примечании в I томе «Капитала» Маркс, как бы между прочим, в связи с критикуемым Бентамовским принципом полезности, формулирует важнейшее положение своей философской антропологии: «Если мы хотим применить этот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т.д., то *мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху*». Это мимоходом брошенное замечание Маркса многократно оспаривалось или не замечалось в советское время. Гораздо более популярным представлялось мнение, согласно которому у человека вообще нет родовой сущности, что он тем и отличается от животного мира, что его сущность находится в непрерывном процессе становления. Ж.-П. Сартр, как известно, довел это Марксово положение до предельной фор-

чужды: сущность человека заключена в его существовании, «человек - это существо, у которого существование предшествует сущности». Очевидно, что в этой позиции, при всей ее функциональной полезности и осмысленности, доминирует односторонность, снимающая реальную диалектику и драматизм взаимодействия человеческой сущности и существования. Принимая тезис о вечно становящемся характере человеческой сущности, есть только один способ уйти от грозящего, возникающего за ним ценностного релятивизма: воздать должное понятию «человеческой природы вообще». Каков человек от природы? Добр? Зол? Или не добр и не зол?

Природа человека, по Марксу, это природа существа *свободного*, деятельного, не знающего каких-либо заранее установленных рамок своей жизнедеятельности, творящего мир по законам красоты. Человек - существо *общественное*, в универсальности *социальной связи* черпающее источник своего непостоянства, вдохновения, творчества.

Но если все это так, то откуда все эти беды человечества, это зло мира, растворяющее *человеческую* экзистенцию? Почему свободное от природы существо выбирает рабство, *рабство быть господином* над другим, себе подобным, или чуть меньшее, но *рабство быть рабом* своему господину? Потому, отвечает Маркс, что эта свободная человеческая природа первоначально возникает не в своей собственной «божественной» среде, а в среде *животного царства*, которое доминирует как вокруг человека, в окружающей его природе, внешних условиях существования, так и в самом человеке, в структурах его психики, его живой архайки. Бытие этой человеческой природы можно считать настоящим чудом, которое возникает на стыке спонтанно проявляющейся «божественности» социальной связи. Это маленькое чудо человеческой свободы, рождающееся в страшном месиве природной необходимости, требует своего поддержания в специальных продуктах своей деятельности, получающих, в своей совокупности, наименование - культура. Правда, сама она представляет собой не только протест против действительного убожества животного царства, но *выражение этого действительного убожества*. Вот почему всякая *человеческая* продуктивность, будь то религия, философия, искусство, мораль, наука в их исторической определенности - это не только мера человеческой свободы, но и несвободы, роковой зависимости от природного мира внешней необходимости. Вот почему все они должны будут претерпеть решающую трансформацию, когда состоится, наконец, качественный переход к преобладанию человеческого (культурного) над природным (естественным) - социально и природно отчужденным.

Маркс оказался настоящим пророком этого нового качества человеческого мира, которое в известной мере заявило о себе в XX веке и менее всего в так называемой социалистической составляющей этой новизны, но более всего в глобальной трансформации качества капиталистической системы из индустриальной стадии в постиндустриальную, из культурного модернизма в *постмодернизм*, наконец, в переходе самого капиталистического ядра общественной системы к фактическому «положительному освоению (упразднению) сущности частной собственности». О последнем говорят не только принципиальные положения конституций современных государств о «социальном государстве», но и реальная социокультурная динамика этих государств. Разочарование современных революционеров в несостоявшейся всемирной социалистической революции напоминает первоначальное разочарование хасидов в идее создания израильского государства (в 1948 г.) без участия явно выраженного *пророка*, как этого требует Писание. Ирония истории, о которой любил говорить Маркс, проявилась на этот раз в том, что марксистские идеи в наибольшей степени материализовались там, где их менее всего превозносили, и наоборот, там, где не жалели лоб в их «благопочитании», получили разбитое корыто и настоящее зверство «дикого капитализма».

Но что такое качественное преобладание человеческого (культурного) над природным (естественным)? С одной стороны, это нечто такое, без чего вообще нет человека, это элементарное условие становления личности в человеке. Однако беда в том, что, имея это преобладание над естеством в своей родовой сущности, человек сам невольно подыгрывает этому естеству, играет не только *за себя*, но и *за противника*. Занятый процессами своего жизнеобеспечения, вступая в тесный контакт с естеством при организации обмена веществ между обществом и природой, человек сам становится заложником естества, он продуцирует это отчужденное естество в самих продуктах своей жизнедеятельности, в самой деятельности и даже в самом сознании, в своем сознательном отношении к другому человеку, к природе, к самому миру культуры (в страстном желании сокрушить все, что «не мое»). Этот феномен искусственного и невольного накачивания своего исторического противника человеком и против человека Маркс назвал *отчуждением*. Вовсе не претендуя на то, что с отчуждением можно покончить раз и навсегда, Маркс подчеркивал историческую возможность и необходимость взять этот процесс «под контроль объединившихся индивидов», перевести этот феномен из разряда абсолютно господствующего над человеком в разряд относительного и вполне контролируемого в своих основных параметрах. Но сам этот переход означает *абсолютное* обновление качества челове-

ческой жизнедеятельности: впервые в своей истории человек не только по своей родовой природе, но и по достигнутому способу существования становится свободным, впервые его родовое качество свободного существа покупается не ценой порабощения большей части себе подобных, т.е. фактической измены самому этому принципу свободы, а на основе собственного технического и гуманитарного гения, создающего необходимую искусственную нишу для подлинной человеческой свободы. Нужно ли сомневаться, что такого рода переход заслуживает того, чтобы быть обозначенным как переход от *предыстории* человечества к подлинной его истории.

Итак, если в предыстории качественное преобладание природы человека над природой естества носит спонтанно ограниченный или элитарно ограниченный характер и не дает развернуться человеческому существу во всю мощь, то подлинная история человечества характеризуется абсолютным торжеством человеческой свободы, которая реализуется не вопреки всеобщему родовому равенству людей, а благодаря ему, которая не требует в качестве условия своего существования порабощения других, но, напротив, не может по-настоящему проявиться без их освобождения. Тогда максима человека гласит: я живу полнотой человеческой жизни не потому, что обделил другого (других) и обеспечил *таким образом* собственное благополучие, а потому, что *поделился* с другим (другими) и живу общим со всеми миром любви, равенства, братства. Эти христианские заповеди до сих пор реализовывались лишь в моральной сфере, а заведомое нераспространение их на все остальные сферы жизни и саму эту мораль делало весьма ограниченной, если не сказать лицемерной. Буржуазная эпоха сделала решающий шаг от этой церковно ограниченной морали и распространила христианские заповеди на сферу *права*, возведя в абсолютную норму принципы равенства всех перед законом, отменив принцип сословного деления, а тем более деления на господ и рабов.

Однако эйфория торжества продолжалась недолго и очень скоро все поняли, что без имущественного равенства (хотя бы в основных параметрах человеческого существования) буржуазная мораль и буржуазное право столь же ограничены и лицемерны, как и их феодальные собратья. Вот почему социальная или коммунистическая идея не только не затухает в буржуазную эпоху, но вспыхивает с особой силой, порождая бесконечное количество стихийных, грубо уравнилельных коммунистических течений. Но чем большими возможностями начинает обладать человечество, тем больше эти течения становятся разумно организованными, от сугубо морального и эмоционального протеста они переходят к требованиям рационально взвешенным, но по-прежнему радикальным,

как у Маркса, или к требованиям откровенно рафинированным, но достигающим и практической цели, как у современных умеренно левых. Но в любом случае они обретают жизненный смысл радения за подлинно человеческую природу, свободу для всех, а не для избранных, за человеческое достоинство, не провозглашаемое только и претендующее на воздаяние на небесах, а реализуемое здесь и сейчас в конкретных параметрах *социальных прав человека*.

Таков смысл коммунистической идеи, безжалостно критикуемой Марксом в ее грубо уравнилельных вариациях и мужественно провозглашенной Марксом в ее радикально гуманистическом звучании.

Возникает вопрос: какая идейная позиция принципиально противостоит этому по-марксистски христианскому пониманию природы человека, какова альтернатива этому пониманию человеческой сущности в ее историческом становлении? Ответ лежит на поверхности: эту позицию оттачивали также не сразу набравшие популярность современники К. Маркса - М. Штирнер, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше.

Идеологическая линия нищезанства была точно выражена в формуле бесстрастного Б. Рассела: «Если Ницше - просто симптом, то, должно быть, эта болезнь очень широко распространилась в современном мире». Однако парадокс в том, что величайшие гуманисты XX века - А. Швейцер, Г. Гессе, а отчасти и Т. Манн - не только не отшатнулись от Ницше, но, напротив, подняли его на щит. Очевидно, причина этой популярности в том, что если идеологические нити нищезанства ведут прямым ходом в самую мрачную реакцию XX века, то культурогенетические корни философии Ницше работают на действительное и окончательное *освобождение человека от догматически выстроенной чванливой патриархальности, почивающей на лаврах лицемерно засиженных истин*. Дух христианской свободы должен был пройти через горнило самоочищения от своих исторических напластований, искажающих его суть. Он даже готов был, а отчасти и реально приобрел форму *самоотрицания*. Отсюда следует, что *функционально* философия Ницше способна была выполнять важнейшую роль для становления современного гуманизма, но понятая буквально, догматизированная, переведенная на язык цитатника, наконец, сопряженная с конкретным, заведомо реакционным социальным заказом, она стала знаком и символом современного антигуманизма, аморализма и реакции.

Смысл такого рода философии в том, чтобы обнаруживать мужество не столько следовать ей, сколько преодолевать ее, от интенции христианского самоотрицания и самоочищения переходить к подлинному христианскому самоутверждению, не в букве, но в духе всеобщей человеческой свободы, т.е. к тому, что в конечном счете реализуется в линии

марксистской философской антропологии. Впрочем, и эта последняя, будучи погруженной в практическую плоскость, может легко трансформироваться в нечто с трудом узнаваемое. Если в сфере социальных и политических интересов происходит столкновение как бы заведомо правых и неправых, прогрессистов и реакционеров, то в сфере культуры, сохраняющей в общих чертах эту полярность, противоположности не только враждуют, но и заняты достижением общей (!) цели - торжества человека. Даже формальное отрицание человека функционально способно служить его утверждению. Вот почему так важно в культуре (и в философии как ее части) различать *форму* и *проформу*. Повторим еще раз, что с точки зрения *текста* философии Шопенгауэра и Ницше формально антигуманны и служат теоретической базой реакции, но с точки зрения культурологического, общеполитического *контекста* они выполняют или способны выполнять общую функцию служения человеку.

В рамках настоящего доклада сделан специальный акцент на первой стороне отношения. В нем обнаружена принципиальная полярность, наличие двух векторов в понимании природы человека и, как следствие, двух направлений, двух типов философской антропологии - *гуманистической* и *натуралистической*.

Гуманистическая философская антропология исходит из единства человеческого рода, из понимания человеческой природы как принципиально отличной от природы как таковой: она может быть названа «божественной», несущей «искру Божью», и принадлежать к сфере традиционализма, а может быть «как бы божественной», возникающей естественным путем, из естества природы, но абсолютно отличной от нее, и принадлежать к прогрессистской ветви культуры, как это происходит с марксизмом.

Натуралистическая философская антропология строится на либеральной антирелигиозности, на всеобщей ставке на естество (на естественное право, на естественную мораль и т.д.); абсолютной и господствующей базой человеческой природы выступает большая природа, космос, - это может быть абсолютизм внешней природы человека, окружающей его среды, как у Монтескье, а может быть абсолютизм внутренней природы человека, его телесности, *организменных* отправлениях воли и жажды жизни любой ценой, как у Ницше и Шопенгауэра: наконец, она отрицает единство человеческого рода и провозглашает дуализм человеческой природы, наследующей животные инстинкты: право сильного на абсолютное господство и выживание (раса или нация господ) и право слабого на абсолютное подчинение и смерть (раса или нация рабов).

Экзистенциальное наблюдение за жизнью Маркса напрямую выводит на ряд важнейших параметров его философской антропологии:

любовь и чистота человеческих отношений в семье и дружбе выше каких-либо меркантильных соображений, а служение высоким идеалам человечества достойно любой личной жертвы. Если этот опыт удался, то почему бы не применить его к оппонентам той линии в философии и культуре, которую представляет Маркс? Все три титана философии абсолютного эгоизма и человеческой «биоты» - М. Штирнер, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше - прожили не самую счастливую жизнь. За исключением Штирнера, они не знали материальных невзгод, но они не знали и настоящей человеческой любви, семейной привязанности и дружбы. Достаточно сравнить высказывания Маркса о женщине с их высказываниями на этот счет, чтобы убедиться, какая пропасть лежит между двумя мировоззрениями в чисто экзистенциальном плане. Всю жизнь они были по-человечески несчастны и одиноки. Эта эмоциональная зажатость и воплотилась в метафизические конструкции культа индивидуальной силы, противостоящей не враждебному миру, но себе подобным, находящейся не на службе рода, выживания человечества, не как подвиг и благородство, но как средство исключительно личного физического выживания, - мелко и пошло, но с претензией на некую «сермяжную правду». Воистину каждый выбирает свое: кому-то тепло и любовь близких и дальних, и готовность умереть за них, а кому-то - холодный блеск «золотого тельца» (маячащего или вполне зримого) и безумное одиночество.

Такое отступление в область идеологических противников марксизма абсолютно необходимо, поскольку сущность всякого учения постигается не только изнутри, но и, так сказать, методом от противного, как в математике: если не то, то это...

Л.М.Андрюхина

СОВРЕМЕННЫЙ МИР: ПУТИ ОБРЕТЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Возрастающая взаимозависимость Человека и мира - отличительная черта современности. Изменяя и преобразуя действительность, Человек все более оказывается погруженным в ситуацию, главным фокусом и смыслом которой становится призыв к ответственности. Чем более преобразуется мир человеком, тем большей становится ответственность Человека перед миром и самим собой. Стратегия завоеваний должна уступить место стратегии ответственного участия. Сам Человек из проводника деятельности должен стать проводником смысла, соразмерности и соучастия.

В современной ситуации понятие «человечность» концентрирует в себе поиск путей достижения человекообразности мира и

миросообразности (всемирности) Человека. В ряду понятий «человек», «человеческое», «гуманное» и др. понятие «человечность» обретает особую значимость и нуждается в философском осмыслении. Человечность из желаемой возможности человека как характеристики частного события становится востребуемым онтологическим императивом современной действительности, своего рода вызовом мира Человеку.

Однако на чем стоит человечность человека? Отвечая на этот вопрос, М.Хайдеггер пишет о недостаточности философского гуманизма и метафизики, так как при определении человечности человека они «не спрашивают об отношении бытия к человеческому существу», и «предполагают максимально обобщенную «сущность» человека как нечто самопонятное» (Хайдеггер М. Время и бытие. М.,1993. С. 197).

Человечность – это не набор качеств, достоинств или определений человека, которые эпоха или размышляющий философ могут перебирать, составляя те или иные сочетания снова и снова. Человечность не предмет логики, но смысла бытия. Человечность – это путь. Путь конституируется, в свою очередь, как отношение бытия и инобытия, и фокусом проблемы человечности является ее проверка инобытием.

Человечность впервые обозначается «перед лицом» Иного. Человечность поверяется бытием иного. Инаковость человечности – это бесчеловечность или открытие богатства многообразных человеческих осуществлений? Человек и бытие, не допускающие инаковости бытия и самого человека – это путь человечности или в сторону от нее? Все обстояло бы слишком просто, если бы можно было все в мире развести по сторонам человечности и бесчеловечности, расставив вехи и проведя классификации. Но человечность – это путь, это каждый раз испытание инаковостью бытия. Сопрягая бытие и инобытие, Человек обречен, каждый раз со страхом и надеждой, всматриваться в себя и мир, осмысляя, не вышел ли он за границы человечности, обрел ли он или потерял?

XX век, уже теперь его история, позволяют вывести в поле философского размышления различные пути обретения (и утрат) человечности и развернуть, тем самым, понимание человечности в фундаментальную философскую проблему.

Спасение человечности.

Указывая на «бытие – в –мире» как на основополагающую черту в *humanitas* «человечного человека», М. Хайдеггер подчеркивал, что «мир» означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть и он есть человек, поскольку он экзистировал. Он выступает в открытость бытия, каковою является

само бытие.... «Мир» есть просвет бытия (Там же. С. 212). Открытость бытия может быть понята и как открытость инобытию.

Однако если бытие замкнуто и воспринимает любое инобытие, как вне себя, так и в себе как угрозу, то как возможна и возможна ли человечность? Возможна ли человечность там, где творческий потенциал человека (его инобытийные возможности) сокращаются тем, что предписываются принятые образцы и прецеденты, которым он должен следовать, когда налагаются запреты на новое путем разработки подробнейшей системы недозволяемого, подлежащего цензурированию, когда становится реальностью коллективный аутизм к инокультурному окружению?

В такие времена , не обретая онтологически зримой размерности, человечность находит пути в сокровенных исканиях духа и мучительных волнениях души, удерживаясь в редкой внешней событийности (сочувствие, улыбка, безмолвное понимание, любовь и дружба «не на показ», противостояние доверительного пространства повседневности /разговоры на кухне/ официозу собраний и трибун и т.д.) и, главным образом, в текстах : случайно пропущенных цензурой; лишь внешне мимикрирующих под официальные нормы; в текстах, пишущихся не для цензуры, а для человека (а поэтому - в стол), который возможно когда-нибудь их прочтет. Вся великая русская литература по существу спасительна – она спасала человеческое в человеке. «Красота спасет мир» - у Достоевского, «Война и мир» (совершенно современно звучащее название романа) Л.Н.Толстого и др. В самые гнетущие времена П.Флоренский, А.Ф.Лосев, Д.С.Лихачев писали о символе, мифе, стиле, слове, культуре, по существу выстраивая и сохраняя для человечества то, чего оно было лишено, - мир (просвет бытия) человечности. Почему миф, или символ, или стиль? Потому что это и есть то, что по отношению к официальному бытию манифестирует инобытие. Это все то, что изгоняется из официально устрояемого бытия, так как грозит многообразием, удерживает индивидуальность и неповторимость человека. «Миф, - писал А.Ф.Лосев в «Диалектике мифа», - есть энергичное самоутверждение личности ... это утверждение в ее выявительных и выразительных (!!!) функциях. Это образ, картина, смысловое явление личности ... излучение личности» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Сущность. М.. 1994. С. 99). Не это ли поэзия человечности в обезличивающем и накладывающем запрет (под страхом смерти) на различия и выявление своей инаковости бытия? Но как возможно спасение человечности, в чем ее источники, родники?

Вслед за М.Пришвиным можно сказать, что человечность, как и вся поэзия, вытекает из *неоскорбляемой части человеческого существа*. «Я сам лично, - писал М.Пришвин, - поместил свое искусство слова

в ту часть своего существа, которая осталась неоскорбленной... и я взялся за нее, как за якорь личного спасения от оскорбления и злобы».

Вместе с тем духовная Касталия (Г.Гессе), спасая человечность, сама страдает тем же пороком замкнутости и аутизма. Это человечность, не обладающая полнотой бытия, но лишь вызывающая к спасению, ожидающая своего инобытия.

Преодоление как путь обретения человечности.

Самозамкнутому бытию противостоит бытие, которое всецело определяет себя из инобытия, видит свой смысл и свое осуществление только в ином. Инобытие, будучи чем-то неразличимым внутри себя и неопределяемым (Бог, гегелевское «снятие», марксистский коммунизм, фрейдовское бессознательное, непостижимое С.Франка и т.д.), организует тем не менее само бытие в процесс постоянного трансцендирования, преображения и преодоления. Собственно человеческое не присуще человеку в его наличном бытии, но лишь должно быть обретено на пути преодоления бытия и приближения к инобытию. «Подлинная человечность есть богоподобное, божественное в человеке, - читаем у Н.А.Бердяева. «Человек сам по себе очень мало человечесен, он даже бесчеловечен. Человечен не человек, а Бог» (Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 285). Преодоление бесчеловечности бытия, согласно Н.А.Бердяеву, осуществляется в творчестве. Сама возможность творчества свидетельствует о недостаточности этого мира, о постоянном преодолении его, о существовании для этого силы, исходящей из другого мира. Человек есть существо, преодолевающее себя и преодолевающее мир, в этом его достоинство. Тайна творчества есть тайна преодоления данной действительности, детерминированности мира, замкнутости его круга. Творчество пророчествует об ином мире, об ином, преображенном состоянии мира. Но это значит, что творческий акт эсхатологичен, в нем сказывается невозможность довольствоваться этим данным миром, в нем кончается этот мир и начинается иной мир (Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 248, 251).

Эсхатологически прочерчиваемые пути обретения человечности при всем их возможном разнообразии вовлекают человека в абсолютное отрицание бытия во имя инобытия. Именно поэтому они неизбежно предполагают жертвенность перед лицом «великого ничто». «Жертва есть путь самореализации личности» (Н.А.Бердяев). Но если бытие принесено в жертву, то в чем и как может удерживаться и осуществляться инобытие? По существу только в сознании и вере, которые неизбежно лишаются какой бы то ни было опоры в бытии, лишаются онто-

логии, а, следовательно, и возможности реального воплощения. Стремление к абсолютному преодолению бытия во имя человечности оборачивается бесчеловечностью к миру и человеку. Мир при этом лишается человека. Человека нет, есть цель (инобытие) как «искушающий объект» (Ж.Бодрийяр). Человек лишается мира и даже просто жизни во имя «светлого» иного.

Высвобождение человечности.

Пока инобытие остается под запретом или замкнуто в запредельной бытию сфере человечность присутствует как редкая, уникальная возможность. Проявление человечности не безопасно и даже рискованно для человека, равносильно утрате бытия.

Возможно ли иное, как представленное в самом бытии и бытие как иное?

Постмодернизм является отражением ситуации, в которой сняты запреты с текстов, любой текст предстает как современный, включенный в бытие. Иное через тексты предстает как многообразие инобытийности самого бытия, как свершившаяся история, представляющая собой «одновременность разновременного». Тексты – это возможные миры, осуществившиеся в языковой, словесной ткани действительности. Человек не может обрести себя, не выходя в метапозицию к текстам, в точку иного, но уже как своего индивидуального текста, своей истории. Однако жизнь не может быть замкнута сферой движения текстов, не спасает и нарратив. Говорение – лишь одна из ипостасей, форма осуществления человека. Не случайно в философском романе А.Битова «Пушкинский дом» культура предстает как музей, как коллекция. Она не развивается, так как ее смыслы остаются неприсвоенными человеком. Книги не пишутся из книг и слова не рождаются из слов. Человечность – это усилие осваивания и удержания иного, иного как собственного «бытия в мире». М.Мамардашвили в лекциях о романе Пруста вспоминает, что первое впечатление, которое он ощутил от жизни – это хрупкость добра, красоты и вообще всего человеческого. Человечное в человеке требует постоянного усилия. Образование, «пайдейя» не случайно переводилось через *humanitas* и очевидно понималось как поддержка человека на пути к человечности.

Иное не просто соприсутствует в мире, оно может только быть высвобождено и удержано усилием человека. Современный мир нуждается в развитой культуре удержания и выражения иного. Человек живет, если над потоком равнодушия, безразличия и неразличенного (незамеченного) удерживает реальность различия и способность к различению.

Топология пути, на котором обретается человечность, - как об этом размышляет М.Мамардашвили, - это постоянное усилие «найти себя живым». «А живое отличается от неживого тем, что оно всегда может нечто иное» (Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М., 1997. С. 50). В метафоре, впечатлении, вслушивании в «шелест бытия», в стиле, символе осуществляется высвобождение человечности. Она ткется из тончайших, но очень прочных нитей бытия. Стиль не нужен, становится излишеством, «когда мы живем, отвернувшись от самих себя». «Стиль – это продуктивный механизм жизни». Стиль – это способ удержания иного в бытии. Когда иное, его реальность удерживается еще только в существовании границы между миром своим и все нивелирующим потоком случающегося, именно в эти моменты важны тончайшие движения по обработке и закреплению границ. Застывание на границах, проигрывание еще и еще раз своей инаковости, прорисовка ее, казалось бы, совсем невесомыми, незримыми средствами. Иным поворотом зора, словом, может быть произносимым еще только «про себя», именем, контуром и т.д. работает стиль, казалось бы, из ничего создавая, выявляя новую, иную реальность. И как открытие читаем у М.М.Бахтина: «стиль придает единство трансградиентной внешности мира ... его границам (обработка и сочетание границ)» (Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 178). Стиль фокусирует и собирает мою инаковость из разных малейших движений бытия, в том числе из возможных эмоционально-волевых реакций других на мое внешнее явление, возможных восторгов, любви, удивления, жалости ко мне другого и приобщает мою наружность к новому живописно-пластическому миру. Есть времена, как бы всецело сбегаящиеся к границам человеческого бытия и на пределе своего существования ткущие невесомые кружева иных миров. Вся работа таких эпох может быть названа стилиобразующей. Стиль манифестирует высвобождение человечности.

Н.К. Эйнгорн

НОВАЯ ЭТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

В условиях резкой смены социальных перспектив, идеологических установок, системы моральных ценностей, в ситуации нарастающего духовного кризиса, утраты человеком и обществом прошлых иллюзий и поисков равновесия и стабильности в настоящем и надежды на лучшее будущее этика призвана помочь человеку в новом выборе жизненных оснований, перспектив и смыслов. Идеологическая, классовая доминанта

отечественной этики меняется на общекультурную, общесовременную, общечеловеческую.

В системе философии, практического мировоззрения этика занимает особое место. Именно этика конкретизирует и одушевляет известную формулу античного философа Протагора: «Человек – мера всех вещей». Именно этикой обосновывается человек как высшая ценность и самоценность, смысл его жизни и пути достижения счастья. Именно этика формулой Кантовского категорического императива призывает относиться к человеку в своем лице и в лице всего человечества как к Цели и никогда не относиться как к средству. Именно этика провозглашает жизнеутверждающую идею постоянного совершенствования и самосовершенствования человека, его восхождение к своей подлинности, ибо человек – это Чело и Век: вечный разум, вечная мудрость, вечное стремление к Высшему, к Совершенству.

Новая этика – это философия Морали, Нравственности, Этоса. Суть этики – оправдание морали и её истинной, сокровенной роли в жизни человека и человечества. Именно оправдание, так как реальное восприятие феномена морали неадекватно её действительной ценности. Представления о морали нередко ограничены уровнем элементарной культуры общения. Смысл и Тайна морального бытия нередко не открыты человеком, остаются неразгаданными.

Следствием такой непознанности, неузнанности морали оказывается её непризнанность. Обыденный уровень восприятия фиксирует только табуированную (запретную) сторону морали, порождая скептическое и нигилистическое отношение к ней, а в результате – деятельность и поведенческую нереализованность. И воплощается утверждение Шарля Фурье: «Мораль – это бессилие в действии».

Нарастающий утилитаризм и прагматизм межличностных и социальных отношений все более вытесняют нравственные основы жизни, делают их бесполезными и даже вредными, так как только сильный, уверенный в себе и своих целях и возможностях человек, не оглядывающийся на других, их проблемы и беды, не обращающий внимания на нравственные укоры и осуждение, способен самореализоваться и достичь жизненного успеха. Поэтому руководством к действию нередко становятся известные изречения Фридриха Ницше: «Мораль – это удел слабых», «Добрые суть тормоз» и «Падающего подтолкни».

Но если мы в своей современной жизни все больше начинаем ориентироваться на пользу и успех, на утилитарность и прагматизм, то не становятся ли Духовность, Нравственность, созидающие и спасающие человеческое в человеке, высшей утилитарностью и высшей прагматикой нашей настоящей, а тогда, и будущей жизни? Этика акцентирует этот

вопрос и отвечает на него. Так можно ли обойтись без этики? Этики как практической философии; этики как науки о Должном; этики как науки об искусстве жить достойно, осмысленно и счастливо: «Чтобы жить не напрасно и достойно непреходящего смысла, человек должен не просто быть самовоспроизводящим, продолжающим себя как вид, но дать нечто принципиально иное, лучшее и большее – что не вырастет естественно, стихийным способом, но что возможно только нравственно выработать, произвести, создать. Это плодотворность культурная, душевная и духовная, воздвигающая или надстраиваемая над всеми данностями естественно-природного бытия. Именно культуросозидательная и душевно-духовная плодотворность и могла бы позволить нам быть больше дающими в Универсуме, нежели берущими»¹.

Таким образом, значение этики в формировании жизненно-необходимых знаний, жизненно-ценных ориентаций и смысложизненных переживаний и позиций можно недооценивать, неадекватно воспринимать и скептически отвергать, но переоценить, зависить это значение невозможно. Можно только приближаться к постижению морально-нравственных тайн человеческого бытия. Путь этого постижения необычайно важен, интересен, увлекателен, но труден и небезопасен.

Трудности изучения этики

1. Иллюзия морально-нравственной, этической просвещенности, объясняемая тем, что с первых сознательных шагов человека учат тому, «что такое хорошо и что такое плохо».

2. Совпадение этических категорий и понятий обыденного морального сознания (добро и зло, долг, честь и достоинство, ответственность, совесть, счастье, смысл жизни и др.), порождающее феномен «узнавания», «известности», «знания» этических проблем, этических понятий.

3. Спонтанный протест против поучительности моральных истин, выражаемый крылатой фразой: «Не читай(те) мне моралей!»

4. Моральный скептицизм и моральный нигилизм, порождаемые несовпадением провозглашаемых моральных ценностей (морально-должного) и реальных нравственных отношений (морально-сущее), значительно снижающие познавательный морально-этический интерес и доверие к этой науке.

5. Нарастающее узурпирование, безапелляционное небескорыстное присвоение религией и церковью духовных, морально-нравственных ценностей. Провозглашение религии и церкви единственной спасительницей духовности и нравственности в России.

6. Утрата имевшихся в нашей стране в доперестроечное время положительных традиций воспитания на всех уровнях образования. Утрата положительной преемственности этих уровней обучения и воспитания.

7. Неправомерное вытеснение курсов этики новыми многочисленными предметами гуманитарного цикла: политологией, психологией, имиджелогией, культурологией, этикетом и многими другими, не заменяющими и не компенсирующими специфические морально-этические знания, имеющие статус универсальных мировоззренческих знаний, определяющих отношение человека к себе, к другим, к обществу, к природе, космосу, к прошлому, настоящему, будущему, определяющих смыслообразующие позиции личности.

8. Псевдоинновационный и псевдопрагматичный подход всех структур управления образованием в определении подлинных приоритетов процесса образования, ориентация прежде всего на современный престиж и моду, проникающую и в систему образования, отсутствие должного мониторинга (контроля, прогнозов и предостережений) результатов ближних и дальних последствий проводимых преобразований.

Опасности изучения этики

1. Опасно давать знания безнравственному человеку, так как они могут быть использованы не во благо, а во зло. Но, чтобы быть нравственным, надо знать, что это такое.

2. Возможность негативного психологического эффекта: не уменьшения, а возрастания морального скептицизма и морального нигилизма как следствия увеличивающегося противоречия, разрыва между углубленным знанием законов морали и нравственности (морально-должного) и сохраняющегося, а периодически и возрастающего аморализма и безнравственности реальных отношений, реальной жизни (морально-сущее).

3. Опасность разрушения «довольного сознания», безмятежного мировосприятия, комфортного мироощущения и миропереживания открывшимися этическими истинами о сущности и смысле человеческой жизни; о подлинном достоинстве и чести человека, гражданина; о возвышенном и совершенном бытии. Как следствие – синдром уязвленного самолюбия, дискомфорт, недовольство собой, жизнью.

4. Опасность неадекватного восприятия критического потенциала этической теории, исследующей несовершенства общества и человека. Преобладание деструктивных последствий этической критики действительности над конструктивными. Как следствие – моральный скептицизм, цинизм, пессимизм, неверие в возможности социального и нравственного прогресса.

5. Опасность неоправданной морально-нравственной идеализации общества и человека на основе абсолютизации морально-должного, морально-совершенного. Как следствие – утрата чувства реальности, утопичность оценок и жизненных устремлений, гипертрофированная мечтательность, эйфория от предполагаемых высот и совершенств духовности и нравственности человека.

6. Опасность чрезмерного социального активизма, чрезмерных потребностей и стремлений преобразования, совершенствования действительности на основе полученных этических знаний, на основе морально-проектёрства.

7. Опасность завышенных самооценок уровня этической просвещенности как особой привилегии мудреца, учителя жизни. Как следствие -- моральный снобизм, моральное высокомерие и чванство.

Цель изучения новой этики – эвристическое удивление и прозрение, вызывающее потребность освоения её теоретического и ценностно-культурного богатства и многообразия, её гуманистического потенциала, её жизнесохраняющих и жизнесовершенствующих возможностей; потребность приятия этики как сердцевины личностно-индивидуального и общественного жизнеустройства.

Возможные результаты

1. Преодоление этического скептицизма и нигилизма, иллюзии этической просвещенности.

2. Адекватное осознание теоретического, мировоззренческого, культурного и гуманистического диапазона этики.

3. Постигание этики как практической философии, как этики жизни.

4. Ознакомление со спецификой нравственной культуры общества и личности на различных этапах исторического развития.

5. Формирование навыков социально-этического анализа различных сфер социальной и индивидуальной жизни.

6. Приобщение к осмыслению сложнейших коллизий нравственного мироощущения и нравственного мироотношения человека в современном обществе, современном мире.

7. Пробуждение ответственного отношения к нравственному смыслу и последствиям глобальных проблем современности.

8. Развитие интереса к общим и специальным проблемам профессиональной этики.

9. Открытие проблем этической праксеологии: этическая экспертиза и этическое консультирование.

10. Достижение сопутствующего изучению этики эффекта повышения морально-нравственной культуры личности.

Новая этическая парадигма подготовлена и внутренней логикой развития этики, усложнением ее содержания, накоплением новых знаний об исследуемом объекте и реальной историей развития общества и человека, породивших на рубеже веков и тысячелетий необходимость нового Универсумного мировоззрения.

Соотношение морали и нравственности может быть представлено как диалектика существования и сущности этого феномена, как неподлинное, ограниченное и подлинное, беспредельное бытие. Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и поэтому ее принципы безусловны, безоговорочны и всеобщи.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собой конечную систему норм и правил. Она есть нравственность, приспособленная к сохранению данного социального организма².

Мораль в отличие от нравственности чревата отчуждением, отчуждение имманентно морали, ибо она, несмотря на свою субъектную центрированность, основана на неравноценности субъектов, на их иерархии, субординации, на приоритете общественного, социумного над личным, индивидуальным.

Поскольку мораль направлена на стабилизацию и сохранение конкретного социума, она конкретно - исторически ограничена, подчиняется законам данного социума и всегда содержит противоречие потенциальной гуманности и актуальной социумной приоритетности. Ценность субъекта определяется степенью соблюдения данного приоритета и всегда может быть принесена ему в жертву. Для морали ценность человека условна, самоценность - проблематична, ибо для морали важна социальная значимость целей, мотивов, средств и результатов деятельности. Личность как страдательная экзистенция принимается моралью настолько, насколько она вписывается в принятую в данном обществе систему моральных требований и моральных ценностей. В противном случае действует моральный диктат, духовное подавление и принуждение. Мораль не исключает индивидуальности, неоднозначности, разнообразия субъектов, но в пределах достигнутого уровня общественного развития, гуманистический потенциал морали не исключает ее отчуждающей потенции.

Преодоление гуманистической ограниченности и отчуждающей способности морали возможно в нравственности. Нравственность основана на принципиально иной парадигме мироотношения. Если для мо-

рали характерна приоритетно - социумная парадигма, то нравственность определяется приоритетно - универсумной парадигмой, значительно расширяющей мировоззренческое пространство субъекта, пространство его бытия. Нравственность есть специфический способ освоения универсума. Она предполагает равноценность субъектов в этом освоении, выводящем их за пределы социума. Это принципиально иной масштаб мировосприятия и мироотношения.

Тайна нравственного мироотношения - в сущностном самопроявлении человека, в потребности и способности единения с окружающим миром, с другими равноценными субъектами. Гегель подчеркивал "бесконечно субъективную субстанциональность нравственности".

Для нравственности специфична доминантность Другого, восприятие своего бытия через бытие Другого, служение Другому, утверждение себя через утверждение Другого, обретение себя в Другом. Г.С.Батищев характеризует подобное отношение к Другому как культуру глубинного общения, выраженную следующими признаками: 1) доминантность на других;

- 2) со - причастность каждого всем и всех каждому;
- 3) предваряющее утверждение достоинства каждого другого;
- 4) творчество как свободный дар встречи, дар межсубъектности;
- 5) со - творчество, полифоническое сотрудничество.

Поэтому человек в нравственности по - настоящему открыт другому человеку: он не относится к нему как к носителю полезности или сопотребителю, не измеряет его лишь своими ценностями, но приемлет его именно как субъекта. Здесь человек предстает другому человеку не как исполнитель определенных ролей или функций, не как исключительный обладатель целей, с которыми должен соотнобразовываться другой, но как ставящий себя на место другого во всем, включая - это суть дела! - его авторствование в своей жизни. Человек принимает другую жизнь как возможную и для себя самого - принимает ее во всей ее инаковости, - а поэтому поднимается до полифонирования с другим³. Открытость другому, другим способствует формированию открытости миру, Универсуму.

Отмеченная универсумная приоритетность, субъектная субстанциональность и субъектная равноценность нравственности при безусловной доминантности Другого гарантируют неотчуждаемое гуманистическое основание нравственности, ее способность универсализации, гармонизации и деонтизации (деон - греч. - долг) межсубъектных отношений, отношений с природным и социальным миром. Универсальной всеобщей формой разрешения противоречия морали и нравственности может быть представлен этос, который: 1) напоминает каждому

традицию общности; 2) концентрирует в себе такие нравственные начала, которые не проявляются в повседневной жизни, а определяют ее вертикаль; 3) этос проявляет себя в особых исторических ситуациях, когда под угрозой оказываются важнейшие гуманистические принципы бытия человека, существование человечества; 4) этос стремится преодолеть то, что исторически разъединяет людей; 5) он утверждает приоритет общечеловеческих ценностей над интересами той или иной социальной общности (см., например, Ева Анчел. Этос и история. М., 1988).

Этос, понимаемый как общечеловеческий универсум, как снятие противоречия морали и нравственности, сам должен быть осмыслен через новое противоречие Всеобщности и Всеединства. Всеобщность обуславливает Всеединство не как отчуждаемая индивидуальность, а как открытая Универсуму и социальности индивидуальность, как гармония универсумного, социального и индивидуального. Гармония Всеединства есть гармония универсальной всечеловеческой Духовности. Проблематичен, долг и многотруден путь к ней. Но человечество может и должно пройти этот путь. В этом - надежда и спасение.

¹ Батищев Г.С. Корни и плоды. Размышления об истоках и условиях человеческой плодотворности //Наше наследие. 1991., № 5. С. 2

² Арсеньев А.С. Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско - психологические проблемы развития образования. М., 1981. С.78.

³ Батищев Г.С. Нравственный смысл и содержание всесторонне - целостного развития человека //Нравственный прогресс и личность. Вильнюс, 1976., С.116.

М.Н. Денисевич

К НОВОЙ ФИЛОСОФИИ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Актуальность проблемы. Современное понятие «гуманитарный», как смыслообразующий предикат целого круга взаимосвязанных понятий, включает такие понятия, как «гуманитарные науки», «гуманитарное знание», «гуманитарное образование» и т.п. К сожалению, сегодня оно отвечает лишь небольшому кругу семантических значений, изначально присущих латинскому термину-прототипу *humanitas* (-atis). Более того, чисто объектный, феноменологический подход к гуманитарному знанию сводит последнее к более или менее агрегированному классу

дисциплин, имеющих отношение к человеку, его общественному бытию и сознанию (история, философия, филология, право, политическая экономика и т.п.).

Фактически произошла подмена понятия *humanitas* как некоторого интегрального сущностного единства, которое должно лежать в его основе в качестве универсальной предпосылки и конечного смысла бытия, узким сциентистским подходом. Несомненно, что эта утрата есть в значительной, если не в решающей, мере продукт господствовавшего в XIX—XX вв. сциентизма с его ориентацией на все более дробную и жесткую предметную дифференциацию наук и одновременно на отождествление «позитивного» научного метода с высшими культурными ценностями. Следствием этого является та внешне парадоксальная, а по сути вполне закономерная ситуация, что попытки усиления гуманитарной направленности образования чисто экстенсивным путем, т.е. посредством расширения круга гуманитарных дисциплин, их сложных комбинаций и сцеплений в рамках учебных планов, фактически не приводят к ожидаемому «гуманитарному эффекту».

Семантика понятия *humanitas* (гуманистический). Единство сущности и формы. Обращение к утраченной со временем «матрице» понятия *humanitas* позволяет уловить совершившийся за века разрыв между сущностью и формой. Мы исходим из той посылки, что однажды вошедшая в культурное пространство семантика понятия не сводится лишь к изменяющимся предметным значениям, но фиксирует относительно постоянные и новые смыслы, актуализация которых как раз и определяет предметное содержание понятия. С этой точки зрения семантика понятия всегда существенна. Даже вне видимой связи между смыслом и реальным содержанием понятия всегда существует определенная взаимосвязь, которая обуславливает влияние семантики если не на родовые признаки, то во всяком случае на условия, процесс формирования и дальнейшего развития предмета. При их рассогласовании наступает формализм, дисгармония (личностная, социальная), появляются кризисные явления, что мы и наблюдаем на примере российской действительности, в частности, гуманитарного знания.

В цивилизационном развитии понятие *humanitas* означает:

- человеческую природу, человечность как совокупность добрых свойств человека, человеческое достоинство, человеческое чувство, противостоящие дикой природе животных;
- гуманность, человеколюбие, сердечность;
- тонкий вкус, тонкость, изящество;
- особый тип образования, образованности, понимаемый как «совокупность всей образованности ума и сердца».

Гуманистическая образованность – это произведенный гуманизмом глубокий переворот в понимании целей и принципов самого образования. Это касается содержательной стороны познания. Идеи гуманизма максимально сближают «знание» и «добродетель» (virtus), утверждают приоритет нравственной философии, совершенствования человеческой природы. Эта синтетичность ренессансного идеала образованности дополняется эстетическим компонентом – «наслаждением», «величайшим удовольствием», которые рождает соприкосновение с истинами разума. Таким образом, ценность гуманитарного образования – в его интегративности, которая соответствует универсальному «всеединству» человеческой природы и составляет суть ренессансного гуманистического подхода к жизни.

От предметно-дисциплинарного к гуманистически ориентированному образованию. Классическая гуманистическая модель целиком сосредоточивает свою энергетику на процессе познания, раскрытия и совершенствования человека, движения к истине, на поиске путей познания. Способ движения к истине, ее доказательства в большей степени являются ее сутью, чем ее метафизическое бытие. С точки зрения обучения и воспитания важно не просто дать правильный ответ на вопрос, а научить понимать и овладевать механизмами познания.

Поскольку путь постижения истины носит индивидуальный характер, образование призвано культивировать развитие разнообразных человеческих талантов и складов ума. В стремлении познать всеобщую («божественную») истину мы приходим к необходимости познания всего человека, всей человеческой природы. *Рассматривая образование как путь и форму познания, мы видим, что реальный прогресс в постижении предметной истины напрямую связывается с глубиной постижения человеческой природы, с прогрессом человекопознания (науки о человеке).*

Этой достаточно жесткой парадигмальной связи предмета познания и человека сегодня не существует как в системе образования в целом, так и в гуманитарном образовании в частности. Сегодня весь учебно-познавательный процесс построен на принципах предметно-дисциплинарной организации процесса образования, где каждый предмет сводится к его изучению как подотрасли науки (теория, методология, метод, основные принципы) или истории данной науки. С определенного исторического момента возобладали чисто механические, сугубо сциентистские подходы в гуманитарном образовании. Они по аналогии с естественнонаучным и техническим знанием – сводят качество подготовки гуманитария к степени насыщения образовательного цикла новыми дисциплинами и курсами, традиционно относимыми к гуманитарным. Рискнем в этой связи заявить, что понимаемая в таком роде «гуманитариза-

ция» может ни на йоту не приближать нас к подлинно гуманитарному образованию и будет оставаться, в сущности, банальным «гуманитарным» аналогом массовидной профессиональной школы. В этом смысле приобщенность к гуманитарному знанию не всегда имеет следствием высокий уровень гуманитарной подготовки.

Напротив, можно и необходимо концептуально обосновать и построить такую систему обучения естественнонаучным и техническим дисциплинам, которая будет отличаться ярко выраженной гуманистической ориентацией, а значит, будет в главном тождественна эффекту гуманитарного образования.

В чем состоит принципиальная смысловая граница между гуманистически ориентированной и современной предметно-дисциплинарной организацией процесса образования?

Гуманистическая образованность как весьма сложный эстетико-морально-интеллектуальный комплекс имеет дело с нерасчлененным субстратом культуры, которая может быть предельно сфокусирована только в многогранной личности человека. То, что в современных образовательных технологиях видится в качестве формально-логической, едва ли не операциональной, стороны знания, в гуманистической традиции выступает как его основное предметное содержание. *В фокус познавательной активности гуманизм ставит не столько само предметное знание, раскрываемое главным образом тематически, сколько накопленный опыт, сумму теоретико-практических навыков и, самое главное, механизм поиска истины, знания путем раскрытия и облагораживания многообразия человеческих качеств, способностей, интересов и потребностей.* Это, без сомнения, предполагает более высокий уровень освоения реальности, поскольку способ построения системы знаний не только включает в себя актуальное содержание изучаемого предмета, но и проецирует логику его «самопостроения», «самонастройки» на высшие достижения теоретической мысли и практики мировой цивилизации.

Базисная роль языка и словесности в гуманитарном образовании. Совершенно особая интегративная роль в гуманитарном образовании принадлежит словесности, языку, коммуникативным моделям. Поэтому неслучайно всегда в рамках гуманистической образованности такое огромное значение придавалось классической филологии – языкам, риторике, грамматике, поэзии, истории, моральной философии. Гуманисты рассматривали язык в качестве «непроизвольного средства» выражения и обретения истины, а его логическую структуру – как путь восхождения разума к постижению «божественной» истины.

Лингвистическая концепция В. фон Гумбольдта трактовала язык как бытие, прежде всего через призму органической связи и взаимодей-

ствия субъекта и объекта. Язык есть орган внутреннего бытия, поскольку шаг за шагом добывается внутренней ясности и внешнего воплощения. Любой предмет обретает полноту реальности только посредством понятия, и, наоборот, все субъективное восприятие предметов воплощается в построении и применении языка.

Теоретические положения гуманистов получили подтверждение в исследованиях современных ученых. Группа ученых РАН пришла к выводу, что с помощью словесных образов человек способен укреплять или разрушать свой генетический аппарат – ДНК. Эксперименты показали, что ДНК способна воспринимать речь и она по-разному реагирует на полученную информацию. Слова доброты, любви, сердечности создают благоприятное поле вокруг ДНК, ускоряется обмен информацией, резко возрастают резервные возможности мозга, улучшается самочувствие человека. Наоборот, отрицательные и неодобрительные слова разрушают волновые программы, сужаются возможности ДНК, в конечном итоге разрушительная информация поглощается ДНК, а от ее содержания зависит здоровье, потенциальный ресурс не только данного человека, но и его потомков.

Таким образом, русскому языку, словесности в целом, принадлежит особая функция в гуманитарном образовании. Он является важнейшим инструментарием установления единства формы и сущности, механизмом обучения, воспитания, формирования личности. На более высоком интегративном уровне такую же роль играет изучение иностранных языков, математики. Исходя из теории положительного воздействия на ДНК изучение иностранных языков и математики облегчается и ускоряется через методику эмоционального восприятия по методу аналогий.

Специфика гуманитарного взгляда на цели и задачи образования проявляется также в соответствующей организации образовательного процесса. Гуманитарная доминанта лишает предмет познания жестких ограничений, она принципиально открыта в своих изначальных посылах, в возможностях междисциплинарных переходов. Вместе с обучаемым живет процессуально и предмет познания. Его изучение требует более широких и эластичных подходов, чем прямая коммуникация (например, учитель – ученик). *Формой бытия предмета становится непрерывный процесс «свободного» общения, спора, интеллектуального турнира, одним словом, диалог, связанный с постоянным уточнением позиций, выявлением разных оттенков и сторон изучаемой предметной реальности. В этом смысле отличительной чертой гуманитарного образования становится ярко выраженная диалогичность мышления.* На аналогии можно заключить, что современная гуманистическая ориента-

ция образования, по-видимому, также должна следовать этой тонкой инверсии в восприятии и интерпретации изучаемых предметов, опираясь на разнообразные формы словесности и современные технологии.

Л.А. Беляева

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В НАЧАЛЕ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Происходящие в современных условиях радикальные изменения социальных и природных процессов и возникшая в последние десятилетия опасность самоуничтожения человечества необходимо требует изменения самого человека, его сознания, утверждения нравственных ориентиров его деятельности. Большие надежды в решении этих проблем возлагаются на образование. Однако существующее образование во всем мире переживает кризис и не в состоянии справиться с назревшими задачами. Поэтому сегодня требуется новое качество образования.

Но попытки добиться его нового качества без серьезной, систематической разработки современной философии образования, соответствующей нынешнему состоянию мира и перспективам его развития, месту и роли человека в нем, обречены на неудачу. Об этом свидетельствуют весьма скромные результаты предпринимаемых реформ образовательных систем как у нас в стране, так и за рубежом.

Новая философия образования, необходимость которой диктуется потребностями выживания человечества, призвана определить место и роль системы образования в решении глобальных проблем современности, обосновать ее качественно новое состояние. Широкая разработка философских проблем педагогики, воспитания и образования должна стать одним из ведущих направлений развития гуманитарного знания.

В этой связи важнейшей проблемой, задающей основные направления исследования в данной области, является определение предмета философии образования и ее места в системе научного знания. Обсуждению этих проблем были посвящены несколько дискуссий, в которых прозвучали различные точки зрения. Представляется, что философия образования - это область философского знания, которая избирает предметом своей рефлексии образование и воспитание, стремясь выявить их наиболее существенные и универсальные характеристики, вскрывая их историческую устойчивость и изменчивость. Ее особенностью также является стремление к целостному воспроизведению образования и воспитания в их внутренней расчлененности и противоречивости.

Эта область знаний должна охватывать широкий круг проблем, к которым, на наш взгляд, можно отнести следующие: проблема сущности воспитания и образования, их соотношение; проблема педагогической деятельности, ее сущности, структуры, функций и места в системе человеческой деятельности; проблема человека как предмета педагогической деятельности и носителя педагогических отношений; проблема педагогического сознания, его особенностей, места в системе общественного сознания; культуры как средства педагогической деятельности, среды, растящей и питающей личность; философское обоснование современных моделей воспитания и образования, реформы образовательных и воспитательных систем. Задача философии образования - концептуальное, мировоззренческое, методологическое обогащение педагогики, педагогического мышления и практики.

Формирование новой философии образования в качестве своего исходного пункта предполагает переосмысление и переоценку старой философии образования, ее ограниченности и несоответствия потребностям новой эпохи. Одна из глубинных причин кризиса современного образования состоит в том, что оно до сих пор находится в плену мировоззренческих идей и философских концепций, сложившихся в эпоху Просвещения. Они отражали потребности индустриальной цивилизации в естественнонаучном знании и абсолютизировали его роль как средства борьбы за существование, покорения природы и двигателя прогресса.

По мере развития цивилизации вера в способности науки, а затем и техники разрешать человеческие проблемы все более крепла, порождая технократическое мышление, характерная черта которого состоит в том, что оно лишено человеческого измерения. В выборе приоритетов технократическое мышление руководствуется не принципами нравственности, а критерием пользы, сиюминутной выгоды. Для него характерно также стремление принизить роль гуманитарных наук, гуманитарной интеллигенции в обществе, а в школе это находит отражение в положении дел с преподаванием гуманитарных предметов: литературы, истории, музыки, рисования, языков, человековедения, физической культуры.

Просветительский подход к образованию наиболее наглядно проявляется в стремлении дать детям как можно больше знаний, из которых львиную долю составляют знания о природе. Многие современные философы (Ю. Хабермас, Г. Гессе, Э. Фромм и др.) обратили внимание на трагический характер для личности чистого, незамутненного ничем рационализма. Они считают, что наука, преподаваемая в форме объективной рациональности, не пережитая субъектом познания, осуществляет насилие над личностью, подавляя внутреннюю природу человека, сп-

способствует формированию самости, главным вождением которой является власть и обладание.

Поэтому новая философия образования должна учесть недостаточность и историческую ограниченность просветительской идеологии и заняться поисками нового миропонимания, места человека в мире и перспектив развития человечества, обращая при этом особое внимание на идеи отечественных мыслителей.

Важную роль в поисках нового миропонимания и места человека в мире в конце XIX - начале XX в. сыграли русские космисты. В их трудах отчетливо прозвучали идеи о необходимости целостного взгляда на мир, предостережение от чрезмерного увлечения наукой, забота о сохранении и трансляции последующим поколениям культурного наследия в его целостности: единстве научного и вненаучных способов освоения мира.

Противоядие от назревающих катаклизмов отечественные философы видели в выработке у людей такого сознания, которое могло бы предотвратить распад и гибель человеческого мира. Это нравственное сознание, проникнутое высокой степенью ответственности за все что происходит в мире (славянофилы, Н. Федоров, В. Соловьев и др.).

Сегодня потребность в обновлении образования и новой педагогике витает в воздухе, вызывая рождение многообразных представлений о том, какой должна быть новая педагогика. Это и педагогика сотрудничества, педагогика настроения, ситуационная педагогика, этическая педагогика, неогуманистическая педагогика, диалог культур, вальдорфская педагогика, педагогика М. Монтессори и др.

Мы связываем перспективы развития образования с понимающей педагогикой, теоретическим основанием которой служит философская герменевтика. Развитие педагогики, на наш взгляд, представляет собой движение от педагогики знания к педагогике понимания. Их главное различие - различие между знанием и пониманием. Знание носит предметный характер, и процесс его приобретения разворачивается как субъектно-объектное отношение, в то время как понимание всегда связано с мерой очеловечивания явлений, мерой вхождения человека в изучаемую ситуацию, и поэтому предполагает обращение к личностному опыту, личной заинтересованности, на что и обратила внимание герменевтика. Если знание стремится к объективной истинности, то понимание есть выражение стремления человека осознать себя в предмете, преломив его чрез свой жизненный опыт, систему ценностей, поэтому понимание выступает как субъект-субъектное отношение.

Следует отметить и еще одно различие между знанием и пониманием. Понимание всегда требует реконструкции своего жизненного

опыта, благодаря чему этот опыт постоянно оживляется, актуализируется, с одной стороны, а с другой - он постоянно обогащается за счет приобретения новых смыслов. Тогда как освоение новых знаний не требует реконструкции субъективного опыта и может не иметь к нему прямого отношения, поэтому понимание более долговременно и глубинно.

Различие знания и понимания состоит также и в том, что понимание несет в себе ценностный момент, тогда как знание стремится избавиться от него.

Все это дает основание сделать вывод, что знание и понимание - это разные меры освоения мира человеком. Знание как освоение мира и его предметности - лишь первый шаг навстречу культуре, но настоящая встреча с ней может так и не состояться, если не будет сделан следующий шаг - освоение смыслов.

Понимание - это такой способ освоения мира человеком, который ведет к самопониманию, осмысленному проживанию своего собственного бытия, житнетворчеству, приобретению внутренней свободы.

Достоинством понимающей педагогики является также и то, что это креативная педагогика. Ее креативность прежде всего обусловлена креативностью самого понимания, которое представляет собой перевод чужого опыта на язык собственного опыта субъекта. Понимание как смыслообнаруживающее и смыслопорождающее отношение всегда носит творческий характер. В нем актуализируется и выражается специфика и уникальность жизненного мира данного, конкретного индивида. Уже в этом аспекте понимание не может быть сведено к механическому процессу, так как вписывание чужого опыта, объектной формы культуры в свой собственный контекст, свой внутренний мир происходит у каждого индивида по-своему, индивидуально-творчески. В этом смысле личностное развитие индивида и есть процесс индивидуализации культуры, а его результат - развитая индивидуальность.

Второй аспект креативности понимания состоит в том, что, будучи обнаружением смысла, оно осуществляется как открытие, которое совершается познающим субъектом в ходе разрешения проблемной ситуации. То обстоятельство, что открытие субъект делает только для себя, не умаляет его творческой природы.

Третий аспект креативности понимания выражается в том, что при интерпретации разнообразных текстов, произведений искусства происходит сотворчество смыслов на основе взаимодействия авторского текста и индивидуального контекста читающего, исполняющего, разыгрывающего. Сотворчество смыслов, а также конструирование новых смыслов невозможно без эмпатической способности понимания на основе вживания в ткань того фрагмента культуры, смысл которого постигается,

а точнее - создается. Особенно это важно для художественного творчества, но имеет место и в научном.

Важнейшей задачей субъекта педагогической деятельности и понимающей педагогики является сознательная организация творческого процесса на основе учета креативности понимания. Для этого необходимо целенаправленное использование различных моделей понимания (рефлексивной, ценностно-эмпатической, практической-поведенческой, игровой), знание их эвристических возможностей.

Понимающая педагогика требует и новых технологий организации педагогического процесса, позволяющих индивиду раскрепостить свои творческие возможности, самореализовать, выразить себя.

А.В. Гайда

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Ренессанс проблемы гражданского общества обусловлен социально-экономическими и политическими изменениями в мире и прежде всего крахом государственного социализма в странах Восточной Европы и бывшего так называемого социалистического лагеря. Новые экономические и политические реалии в России, изменение роли государства в решении многих фундаментальных социальных и экономических проблем выдвинули в центр научных дискуссий вопрос о новой модели общественного развития, новых политических стратегиях, основанных на идее самоорганизации общества, консолидации неформальных общественных связей, публичной сферы, противостоящей государству. Другими словами, проблема гражданского общества для ряда стран Восточной и Центральной Европы стала не только предметом научных дискуссий, но и представляет собой определенную практическую значимость. Гражданское общество воспринимается как стратегия преодоления огосударствления всех аспектов социальной реальности.

Возрождение концепции гражданского общества связано с критикой советского и социалистического авторитаризма в среде западной неомарксистской традиции¹.

Современные подходы к концепции гражданского общества уходят своими идейными корнями к философским и философско-правовым учениям Нового Света. Более того, в исследованиях древнегреческих философов и особенно философов Древнего Рима мы находим различие между «публичным правом» и «гражданским правом», обществом поли-

тическим и обществом гражданским. Потребность в разработке понятия «гражданское общество» наиболее остро возникает лишь с возникновением общества граждан. В ряде стран Европы в XVI-XVII столетиях общество превращается в сообщество свободных и равных друг другу граждан как собственников. Развитие товарно-денежных отношений, превращение рабочей силы в товар, а индивида в собственника своих сил и способностей, формирование политического общества и государства для защиты собственности и поддержания упорядоченности рыночных отношений конституировали предпосылки и элементы того, что позже развернулось в гражданское общество. Эти изменения повлекли за собой и глубокие мировоззренческие перемены.

Содержание понятия гражданского общества исторически претерпело существенное изменение. Смысловая многовариантность данного понятия выражает реальную историю политической философии. Широкое распространение в науке оно получило после французской буржуазной революции в XVIII веке, провозгласившей Декларацию прав человека и гражданина.

Для понимания особенностей современной концепции гражданского общества представляется важным видеть в ней не результат интеллектуальных измышлений, но следствие анализа естественного развития человеческого общества, основанного на солидной научной базе, прежде всего истории философской и правовой науки.

В современной литературе сложились два основных подхода к пониманию гражданского общества. Сторонники одного, и их подавляющее большинство, исходят в трактовке гражданского общества из дихотомии «государство-общество», рассматривая гражданское общество как определенную совокупность социальных отношений вне рамок государственной власти.

Второй подход заключается в отождествлении гражданского общества с конкретной формой буржуазного общества, западной цивилизации, с появлением гражданина как самостоятельного экономического и политического субъекта на основе частной собственности и высокого уровня политической культуры².

Рассмотрим прежде всего суть первого подхода. Гражданское общество трактуется здесь как своего рода форма «частной» жизни, которая считается совершенной уже в силу того, что она противостоит государственной власти. Известный политолог и публицист Андраник Мигранян пишет: «Содержание понятия гражданского общества включает всю совокупность неополитических отношений в обществе, то есть экономические, духовно-нравственные, религиозные, национальные и т.д. Гражданское общество - это сфера спонтанного самопроявления свобод-

ных индивидов и добровольно сформировавшихся ассоциаций и организаций граждан и которая ограждена необходимыми законами от прямого вмешательства и произвольной регламентации деятельности этих граждан со стороны органов государственной власти»³.

В такой интерпретации понятием «гражданское общество» охватывается все, что не является государством. Гражданское общество не есть арифметическая разница между обществом в целом и государством. Общество слишком сложная система и не поддается догматической схематизации и искусственному расчленению. Гражданское общество, как и его институты, существует и функционирует в тесной взаимосвязи с политическими институтами государства. Государство является совершенно неотъемлемой частью общества. Более того, такая позиция ведет к искусственному противостоянию общества и государства: гражданское общество в данном случае предстает как сфера реализации потребностей и интересов человека, а государство как механизм их подавления. Государство, однако, не является изначально чужеродным антиподом гражданского общества. Государство исторически выступает не только орудием классового господства, как это трактовалось в марксистской теории, но и средством институализации и консолидации общества.

Государство «вписано» во всю ткань общественной жизни. Другое дело, что характер взаимоотношений между обществом и государством бывает различным: от полного поглощения общества государством (тоталитарный тип общества) до демократического общества, где на основе определенных экономических отношений абсолютное значение имеют фундаментальные права и свободы человека, где господствуют нормы права и закон, защищаемые государством.

Главное заключается в том, что нам не понять специфику гражданского общества в парадигме «общество-государство», ибо гражданское общество не сводится к сфере негосударственной, частной жизни. Обращение ряда исследователей для подтверждения данной парадигмы к истории философской и политической мысли не убедительны. Справедливости ради надо отметить, что исторически действительно понятие гражданского общества рассматривалось, как правило, через призму отношения с государством. Другое дело, что содержание, которое вкладывалось в понятия гражданского общества и государства далеки от современного понимания и догматически переносить одну теоретическую модель, выработанную в конкретно-исторических условиях, на другую реальность было бы ошибкой.

Обратимся к истокам концепции гражданского общества, к основателям философии естественного права Гуго Гроцию (1583-1645) и Томасу Гоббсу (1588-1679). Оба мыслителя исходили из того, что естест-

венное право есть первоначальная основа гражданского общества. Это право человеческого разума, который определяет, что согласуется с природой, а что нет. Гоббс, в отличие от Гроция, исходил из эгоистического характера природы человека. Стремление каждого овладеть благами природы с необходимостью ведет к столкновению людей, в котором сильнейший побеждает слабейшего. Так, «право на все» каждого человека наталкивается на столь же естественное право другого, а поскольку стремление человека к удовлетворению собственных потребностей не знает границ, постольку Гоббс приходит к выводу, что естественным состоянием людей является состояние войны всех против всех. Война как естественное состояние человеческого общества является опасным и невыносимым. Во избежание еще большего зла люди вынуждены ограничить свое естественное право и передать часть прав другому. Это осуществляется посредством договоров, которые объединяют многие отдельные воли в одну общую волю, волю государства, обладающую высшей, абсолютной властью. Тем самым Гоббс пытался дать обоснование абсолютной монархии в Англии, от которой он ожидал восстановления мира и порядка в стране.

Государство, таким образом, здесь характеризует этап перехода общества от естественного состояния, в котором пребывает человек до образования государства, т.е. переход от всеобщего произвола и анархии, войны всех против всех, к современной ему цивилизации - гражданскому обществу и государству. Люди в обмен на свои естественные права и абсолютную свободу получают социальную безопасность и мир. Гражданское общество и государство выступают у Гоббса как синонимы. Это такое общество, в котором граждане, руководимые чувством эгоизма, отказываются от собственной воли в пользу воли государства и собственным решением посредством заключения договора подчиняют себя высшему закону, верховной власти.

Главное, на что следует обратить внимание, заключается в том, что в ряде философских и политических учений XVII-XVIII столетий концепцией гражданского общества пытались обосновать переход от естественно-природного к общественно-политическому состоянию общества, от одного качественного состояния общества к другому: от естественного, догосударственного к политическому, государственному; от всеобщего хаоса, войны всех против всех к гражданскому, цивилизованному обществу, где гражданам гарантируется мир, свобода, безопасность, ответственность.

Дальнейшее развитие идей Гоббса мы находим в работах Руссо, Локка, Канта, Гегеля. Шел поиск нового обоснования общественного развития. При феодализме такие важнейшие институты гражданского

общества, как собственность, семья, церковь, община, школа и т.д., выступали как элементы государства. Государственная власть не знала границ. Общество было слито с государством. Наличие сословных привилегий отменяло по существу принцип равенства всех подданных перед государством. Буржуазная революция должна была прежде всего обеспечить эмансипацию общества от государства, единый для всех правовой порядок, разделение правового статуса человека и его социально-экономической роли, ликвидацию наследственной власти и сословных привилегий. Итогом буржуазных революций явилось формирование институтов гражданского общества, гарантирование государством свободы предпринимательской деятельности на основе абсолютной и безусловной частной собственности. Именно свобода реализации каждым индивидом своих социально-экономических интересов выступила основным принципом гражданского общества.

Следует отметить, что описанный выше подход к пониманию гражданского общества в западноевропейской политической философии не является единственным.

В истории политической мысли ряд исследователей в понимании гражданского общества исходил из противопоставления общества и государства, свободной частной жизни и сферы государственной власти. Наибольшее обоснование эта концепция получила у Гегеля, который рассматривал гражданское общество как продукт исторического развития, как этап развития абсолютной идеи между патриархальной семьей и всеобщим государством. В своей работе «Философия права» Гегель показывает как абсолютная идея, пройдя ряд ступеней (право, мораль, нравственность), постигает себя как свободную волю. Абстрактное право и мораль приобретают свою действительность и конкретность в нравственности, когда свобода объективируется в виде семьи, гражданского общества и государства.

Для нас наибольший интерес представляет ступень «нравственность», которая делится на 1) естественный дух, именуемый семейством, в котором упраздняется замкнутость личности; 2) гражданское общество, «объединение членов в качестве самостоятельных, единичных в формальной, таким образом, всеобщности на основе их потребностей и через правовое устройство в качестве средства обеспечения безопасности лиц и собственности и через высший порядок для их особенных и общих интересов».

И это есть 3) государство как соединение свободной самостоятельной отдельной воли и всеобщей и объективной свободы. Гражданское общество, считал Гегель, - это сфера реализации особенных, част-

ных интересов отдельных граждан. В государстве представлена всеобщая воля граждан.

Гегель впервые, пожалуй, разделяет понятия гражданского общества и государства, считавшихся до сих пор одним и тем же. Гражданское общество рассматривалось как самостоятельное, относительно независимое от государства образование, как опосредованную трудом системой потребностей, основанную на господстве частной собственности и всеобщем формальном равенстве граждан.

Здесь для нас важен сам принцип, подход Гегеля, ибо содержание, которое Гегель вкладывает в это понятие, далеко от современного смысла. Он называет гражданским обществом именно то, что многие до него называли государством. Гражданское общество включает в себя три момента: систему потребностей, на основе которой образуются сословия, отправление правосудия и полиция.

Тем самым отношение гражданского общества и государства и Гегелем решается неоднозначно. С одной стороны, гражданское общество, «расчлененное на уже раньше конституированные товарищества, общины и корпорации», выступает как самостоятельное образование. С другой стороны, концепция всеобъемлющего государства приводит Гегеля к выводу о том, что гражданское общество остается составной частью государства.

Что главное в гегелевской концепции гражданского общества? Это то, что Гегель сумел увидеть в становящемся буржуазном обществе основу, базис правового государства, в котором свободная личность становится одновременно свободным гражданином общества и государства. Когда осознает интерес своего сословия, класса, общества или государства как свой собственный. То, что Гегель называет «гражданским обществом», - это по своим основным характеристикам общество частных собственников, которые несмотря на религиозные, расовые, политические и другие различия равны перед законом. «Гражданское общество» внутренне связано с рыночной экономикой, которую можно назвать «капиталистической» в Марксовом смысле.

В истории философской и политической мысли, таким образом, мы находим, как минимум, два подхода, основанных на определенных исторических традициях, две традиции, связанные с различным пониманием гражданского общества и государства.

Человеческое общество - не слоеный пирог, в котором одна социальная сфера рядоположена с другой. Общество - это и не социальное пространство (в ньютоновском духе), включающее в себя те или иные социальные институты. Общество - это сложная система отношений человеческих индивидов.

Именно человек, степень его свободы является и начальной и конечной точкой в анализе сущности гражданского общества, т.е. является тем методологическим принципом, который позволяет отличать общество гражданское от общества негражданского. Гражданское общество характеризуется местом индивида в нем, равенством людей перед законом, признанием их друг другом как свободных и равных.

Гражданское общество - это общество свободы реализации каждым индивидом своих социально-экономических и политических прав и интересов. В силу этого гражданское общество с необходимостью предполагает существование определенных социально-политических институтов, сдерживающих свободу произвола и обеспечивающих равную свободу для каждого.

В любом цивилизованном обществе как целостном социуме можно выделить следующие взаимосвязанные и взаимозависимые фундаментальные основания: собственность, власть, право, дух. Эти основополагающие и системообразующие основания обеспечивают экономическую жизнедеятельность общества, властно-правовой механизм реализации общей воли и систему ценностей, ориентаций и установок человеческого социума на том или ином этапе исторического развития. Только наличие всех четырех основ позволяет нам говорить о наличии гражданского общества. Задача заключается в том, чтобы показать особенности функционирования каждой из них и в их взаимосвязи в гражданском обществе. Более того, речь должна идти о их влиянии на место человека в обществе, степени его свободы и возможности реализовать свои внутренние потребности.

Гражданское общество невозможно без наличия реальных суверенных субъектов экономической жизни. Суверенность субъектов определяется наличием собственности.

Собственность лежит в основе гражданского общества. Каждый собственник становится ответственным не только перед обществом, но и прежде всего перед собой и своей семьей. Он кровно заинтересован в ее сохранении и умножении. Обладание ею освобождает от страха и зависимости, способствует его культурному и интеллектуальному развитию, а тем самым формированию основ гражданского общества и правового государства. Только такого рода граждане заинтересованы в социальной и политической стабильности, не будут нарушать закон и требовать того же от общества и государства. Лишь общество свободных граждан легитимирует власть и право, является гарантом правового государства, обеспечивает исполнение и соблюдение законов.

Человек как свободная личность, как самостоятельный субъект права и правосознания, политики, экономической деятельности нуждается

ся в собственности, т.е. в господстве частного лица над вещью. Это господство является полным, т.е. правом во всех отношениях определять ее судьбу (пользоваться, распоряжаться, изменять, продавать, дарить и т.д.), исключительным (т.е. собственник должен иметь право устранять всех других лиц от пользования вещью). Наконец, собственность должна быть защищена законом, а собственник уверен в признании правосудием законности этого господства. Эти требования, по мнению известного русского философа и юриста И.А. Ильина, являются совершенно необходимыми человеку для реализации его духовных и природных свойств.

Конституционным признаком гражданского общества является свобода, основанная на правовом институте частной собственности, определяющей степень независимости человека от государства, являющейся, как отмечал Кант, «атрибутом гражданской самостоятельности».

Как гражданское общество невозможно без частной собственности, определяющей степень независимости человека от государства, так оно невозможно без соблюдения законов и естественных прав человека.

Становление гражданского общества невозможно, если оно не осуществляется через право и правовое государство, если не происходит обуздание государственной власти.

Право как раз и характеризует не столько факт подчинения индивида обществу, сколько меру независимости и самостоятельности индивидов в обществе, их естественные права и свободы.

Право не столько система юридических норм (позитивное право), сколько мера свободы. Люди обладают определенными естественными правами и никто не может себе позволить их нарушить, в том числе и государство. В гражданском обществе, которое исключает как диктатуру меньшинства, так и власть толпы, социальный порядок должен быть основан на ограничении власти государства и тех, кем оно управляет.

Прав был Кант, когда выводил основы гражданского общества из отношений между свободными людьми, но подчиненных (сознательно) принудительным законам, потому что это требует сам разум.

В своем эссе «О поговорке» «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» (1793 г.) Кант определяет право «как ограничение свободы каждого условием согласия ее свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону; а публичное право есть совокупность внешних законов, которые делают возможным такое полное согласие».

Право тем самым является имманентным свойством, содержанием нашего духовного состояния. Оно в своей сущности основывается на свободе и придает обществу ту качественную определенность, которая отличает общество гражданское от общества тоталитарного и полицей-

ского государства, которое пытается осуществить регулирование общественных отношений посредством жесткой регламентации юридических законов.

В обществе, где переплетаются самым причудливым образом отношения и поступки людей, интересы и ценности, власть придает определенный порядок и логику их взаимоотношению. Власть в гражданском обществе имеет свою специфику. Властные отношения традиционно характеризуются как отношения господства, асимметричности, неравнозначности сторон, способностью одной из них навязывать свою волю.

Гражданское общество - это общество новой властной парадигмы. Это переход от власти, основанной на силе, к власти, основанной на добровольном и осознанном ее признании и подчинении как «своей» власти; от монолога к диалогу, от репрессивного подавления к общественному консенсусу и согласию.

Действенность властных отношений определяется не их способностью насаждать силой. Стремление добиваться законопослушания посредством принудительных мер и страха свидетельствует не о силе власти, но о ее слабости. Применение физической силы и принудительных мер оправдано лишь в отношении меньшинства систематически нарушающих правовые нормы. Нет такой принудительной силы, которая бы могла обеспечить социальную стабильность, обязательность юридического порядка, реализацию естественных прав граждан.

Представленная нами концепция гражданского общества - не более чем теоретическая модель, которую нельзя онтологизировать. Действительность всегда богаче. Мы пытались осмыслить лишь логику формирования гражданского общества. Эта логика свидетельствует о том, что гражданское общество - это общество свободы, прежде всего общество экономической свободы как необходимое условие реальной свободы во всех сферах общественной жизни. Гражданское общество - общество равноправия форм собственности, общество, в котором реализовано естественное право собственности каждого человека.

Гражданское общество - это общество политической свободы, правового государства и верховенства права. Гражданское общество - общество новой властной парадигмы.

Гражданское общество - общество личной свободы, общество, в котором свободное развитие каждого является условием свободного развития всех, общество свободы реализации каждым индивидом своих социально-экономических и политических интересов.

¹См.: Гайда А.В. Неомарксистская философия истории. Красноярск, 1986; Гайда А.В. Гражданское общество. Екатеринбург, 1994; Ара-

то А. Концепция гражданского общества, упадок и воссоздание - и направление для дальнейших исследований// Политические исследования. 1995., № 3.

²См.: Ильин М.В., Коваль Б.И. Две стороны одной медали: гражданское общество и государство// 1992., № 1-2.

³Мигранян А. Гражданское общество // 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 446-447. Столь же широко трактует гражданское общество как отличную от государства структуру, состоящую из различных ассоциаций, добровольных объединений людей, как сферу реализацию экономических, социальных, этносоциальных, культурных, религиозных, экономических и других общественных интересов, находящихся вне непосредственной деятельности государства целый ряд других современных исследователей: Шкаратан О.Н., Гуренко Е.Н. От этатизма к гражданскому обществу // Рабочий класс и современный мир. 1990., № 3; Кравченко Н.Н. Концепция гражданского общества в философском развитии // Полис. 1991., № 5; Гаджиев К. Гражданское общество и правовое государство // Мировая экономика и международные отношения. 1991., № 9; Модель И.М., Модель Б.С. Власть и гражданское сообщество России: от социального взаимодействия - к социальному партнерству. Екатеринбург, 1998.

И.П. Малинова

ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ПРАВОВОЕ ОБЩЕСТВО

В традиционном представлении о правовом государстве заложено отождествление последнего с правовым гражданским обществом. Это кажется очевидным, но историческая реальность показывает, что могут быть исключения. Примером тому - ситуация в постперестроечной России: государство, конституционно заявленное как правовое, буквально тут же приобрело стойкую репутацию криминального. В итоге получается, что государство - правовое, а общество - неправовое, криминализованное. Парадоксальность столь резкого перепада смыслов побуждает к более внимательному анализу как самого этого понятия, так и соответствующих общественных процессов.

Если закрепленное в Конституции самоопределение России как правового государства и наличная правовая реальность в стране столь резко расходятся, то содержание понятия «правовое государство» требует соответствующей интерпретации, снимающей это явное противоречие. Понятие «правовое государство» в такого рода ситуации приобретает

особый смысл, который может быть выражен термином «легитимарное государство». Этот термин позволяет акцентировать именно те характеристики государственно-правовой системы переходного периода, которые дают основание для юридизации содержащегося в первой главе Конституции РФ понятия «правовое государство». Легитимарный характер государства лишь косвенно, опосредованно соотносится с реальной правовой ситуацией в обществе и, в строгом смысле, сводится к соблюдению следующих условий.

Во-первых, институциональным принципом легитимарности государства является требование подчинения последнего общему правовому порядку и обязательного правового обоснования всех актов реализации его властных и управленческих функций.

Во-вторых, необходимой составляющей правовой системы легитимарного государства является признание последним своей ответственности (в юридикко-правовом смысле) за соблюдение провозглашенных Конституцией норм.

В-третьих, государство, связавшее себя перечисленными выше условиями, в принципе не может использовать тоталитарно-политические способы преодоления криминальной ситуации в обществе.

Перечисленные условия легитимарности являются более юридизированной версией принципов правового государства, но, в отличие от последних, первые в гораздо меньшей степени связаны с априоризмами гражданского правового общества, предполагающими полное благополучие с точки зрения правопорядка, уровня правосознания и правовой культуры в целом. Предлагаемая интерпретация позволяет, на наш взгляд, в известной мере избавиться от путаницы и недоразумений - хотя бы на терминологическом уровне. Она позволяет уяснить, что, конституционно определяя себя как правовое, государство тем самым лишь признает свой легитимарный (в обозначенном выше смысле) характер, но оно не может данным актом презюмировать гражданам более высокий уровень правосознания и автоматически изменить криминогенную ситуацию в обществе к лучшему. По этой причине те причины правового государства, на основе которых оно отождествляется с правовым обществом, не могут быть реализованы сразу и в должной мере: рост преступности никак не согласуется с принципом приоритета права и верховенства закона, права человека во многом остаются лишь декларацией, различные ветви власти конфронтируют и т.д. Государство, конституционно заявившее себя как правовое, налагает на себя обязательства, связанные с целенаправленным формированием правового общества средствами, не расходящимися с условиями легитимарности.

С этой точки зрения принципы правового государства (в широком их понимании, включающем в себя общественные идеалы) могут рассматриваться как стратегические ориентиры правовой политики легитимного государства в его направленности на построение правового общества. Пути и способы, предлагаемые для их конкретного воплощения, условно могут быть представлены в виде конкурирующих моделей: «рыночной», «полицейской» и «культурной». Хотя, по размышлению зрелом, они должны органично сочетаться, дополняя друг друга, но пока можно наблюдать лишь противоборство сторонников каждой из них.

«Рыночная» модель строится на уверенности в том, что самоорганизующаяся стихия рынка со временем все поставит на свои места. Но у такого подхода высокая социальная цена. Кроме того, для своей реализации он требует наличия в обществе укорененных культурных и нравственных традиций, которых нет в России, дважды пережившей в XX веке радикальные социальные трансформации. Можно с уверенностью утверждать, что во многом именно по этой причине не оправдались надежды на скорое достижение положительных результатов проводимых рыночных реформ. Основной порок «рыночной» модели в том, что она замыкается на макроэкономических факторах, оставляя без внимания культурные, откровенно пренебрегая ими. Но нельзя забывать, что рынок - это механизм, пустая, хотя и активная, форма. Он способен «перемолоть» что угодно, но не надо ждать, что, переработав политическое и культурное наследие тоталитаризма, он облагородит нравы и породит высокую правовую культуру, не говоря уже о культуре в целом.

«Полицейская» модель имеет своей основной идеей «наведение порядка», борьбу с преступностью как таковой за счет усиления фланга правоохранительных, силовых структур. Нетрудно понять, что в этом случае грань между правовым и полицейским государством становится крайне зыбкой, а политический режим неизбежно приобретает тоталитарные черты. Принципы легитимности «на время» уступают место экстренным, чрезвычайным мерам, сворачиваются под напором злободневных постановлений и указов, зачастую противоречащих Конституции. Полностью отвергать саму возможность такого развития ситуации в обществе переходного периода было бы опрометчивым. Мысль о том, что разрастание тенденций неуважения к закону и праву в конце концов может сделать необходимыми меры, влекущие за собой ущемление свободы и прав законопослушных граждан, достаточно отчетливо сформулировал еще Платон, и в высшей степени убедительно обосновали И. Кант, Г. Гегель, В. Соловьев, И. Ильин, К. Манхейм (т.е. представители очень разных социально-философских школ).

Если полагать, что криминализация общества - это неизбежная цена демократии в ситуации ухода от тоталитарного режима, то вряд ли покажется необоснованным утверждением К. Манхейма о том, что «если кто-то хочет демократии, он должен довести всех до хотя бы близкой степени ее понимания; в противном случае надо повернуть процесс демократизации вспять, что и пытаются сделать диктаторские партии»¹. Однако было бы заблуждением считать, что демократия сама по себе может повлечь за собой криминализацию общества. Поверхностность этого взгляда становится особенно очевидной если обратиться к «культурной» модели построения правового общества. Нельзя забывать, что выступающие сегодня в качестве своего рода образца, эталона западные демократии формировались исторически постепенно. Их государственно-правовая архитектоника складывалась в сложнейшем переплетении культурных, экономических, правовых, духовных и ментальных традиций. Все государственно-правовые системы Запада являются закономерным результатом прогрессивных общественных преобразований. В то время как в России сейчас ставится обратная задача: смена государственно-правовой системы должна послужить причиной позитивных общественных преобразований.

Нечто подобное уже имело место в России после Октябрьской революции. Предполагалось создать новое общество и даже «нового человека» на основе установления сначала диктатуры пролетариата, а затем общенародного государства в процессе строительства коммунизма. Известны слова Ленина: «Если для создания социализма требуется определенный уровень культуры..., то почему нам нельзя начать сначала с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя двинуться догонять другие народы»².

Сейчас подход к культуре, образованию и просвещению, как ни странно, примерно такой же. С тем лишь отличием, что во главу угла ставится уже не классовая политика и идеология, а рыночная экономика. Реально это выражается в том, что образование, просвещение, наука и культура рассматриваются не как важнейшие области общественного воспроизводства, а как дотационные сферы общественного потребления. Но нельзя не понимать, что бюджетное их финансирование - это только внешняя сторона дела. Если разделять экономический и культурный циклы общественного воспроизводства, то всякое финансирование культурной сферы утрачивает смысл, как, впрочем, и инвестирование производства. По той причине, что и культура, и экономика по природе своей системы открытые, они должны сообщаться друг с другом, и состояние любой из них определяет состояние другой. Производство, рыночная эко-

номика не имеют положительных перспектив, если исключают из своего потенциала культуру и ищут резервы для своего развития за ее пределами. Не будет обеспечен соответствующий современным требованиям уровень образования, просвещения, науки и культуры - не будет и экономических возможностей. Вообще никаких и ни для чего. Кроме того, не будет и необходимых социо-культурных оснований для демократии и правового общества. Потому что, как это следует из самой природы последних, они могут быть только результатом образованности, просвещенности и культуры граждан. В противном случае разрыв между декларациями «правового государства» и реалиями «неправового» общества будет только углубляться.

Спад производства в России объясняется прежде всего нерентабельностью устаревших технологий в условиях мирового рынка. Подъем производства возможен только на основе современных высоких технологий. Можно получить солидные иностранные инвестиции, можно импортировать технологии, но нельзя импортировать то, на основе чего они вообще могут быть освоены и стать жизнеспособными в социально-экономическом смысле - образованность и просвещенность населения. Рынок сам по себе ничего не может «поставить на свои места» - хотя бы потому, что его стихия зиждется на игре мотиваций, а они формируются культурой. Каков культурный статус населения страны - таков и рынок (не только с точки зрения преобладания в нем антисоциальных или созидательных мотиваций, но и в смысле его устойчивости по отношению к разного рода экономическим экспансиям). Силовые, правоохранительные структуры не могут своими усилиями решить главную проблему формирования правосознания демократического типа, потому что его основу составляет культура нации в целом.

Если стратегическая задача государства - самосохранение демократического режима и построение правового общества, то в качестве приоритетной должна быть избрана «культурная» модель выхода из кризиса, нацеливающая законодательную и исполнительную власти на первоочередное протекционирование образования, просвещения, науки и культуры. Средства этого протекционирования не сводятся к прямым инвестициям в данные области. В мире, например, существует богатый опыт органичного, эффективного сочетания бюджетных, кредитных, спонсорских и коммерческих форм инвестирования образования. В России также могут быть осуществлены самые разнообразные меры регулирования и стимулирования, предсказать которые в деталях невозможно - не об этом речь. Важны стратегические ориентиры, постоянно определяющие деятельность властей и формирующие в стихии рыночной экономики совершенно определенные тенденции. Речь идет о мотивиро-

«анности государственной политики. В основе ее должно быть четкое понимание того, что демократический режим и правовое общество невозможны без высокого уровня образования, просвещения, науки и культуры.

¹Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 290.

²Ленин В.И. Полн. Собр. соч. Т. 45. С. 381.

Н.Н. Целищев

К ВОПРОСУ О НАЦИИ

Накануне третьего тысячелетия национальный вопрос обострился во всем мире. Это выразилось прежде всего в распаде Советского Союза, Югославии, в межнациональных конфликтах в Африке, Азии. Но и в развитых, «благополучных» странах Запада противоречия на национальной почве не исчезли: продолжается трагедия в Северной Ирландии, на грани раскола оказалась Бельгия в результате споров между Фландрией и Валлонией, не прекращается борьба франкоязычной провинции Квебек за выход из состава Канады.

Жизнь настоятельно требует теоретического осмысления национальных отношений и всех проблем, связанных с ними. Между тем огромное количество работ по национальному вопросу, вышедших в свет в последние десятилетия, по сути дела явились апологетическим обоснованием официальной политики в сфере национальной жизни, ни на шаг не подвинули вперед теорию. В связи с этим правомерна постановка вопроса о кризисе теории нации.

В теории нации центральным представляется исследование объективной сущности нации, что, естественно, невозможно сделать без понятия, определения нации. До последнего времени в нашей литературе господствующим было определение нации, включающее в себя четыре известных признака. Так, в Кратком политическом словаре записано: «Нация - исторически сложившаяся устойчивая общность людей, для которых характерна общность экономической жизни, языка, территории и определенных черт психологии (национальный характер, самосознание, интересы и т.д.), проявляющихся в особенностях ее культуры и быта»¹.

Наряду с этим в последнее время в ряде исследований отечественных ученых появились идеи о непознаваемости нации. Например, доктор исторических наук В.А. Тишков отмечает: «Многие полагают, что

нация может считаться реальностью лишь как субстанция духовной культуры и коллективного сознания, как внутригрупповое понятие, а не что-то определяемое учеными или политиками извне»². По его мнению, нация является «выражением общности судеб и интересов общества». Эти взгляды не оригинальны. Еще в начале века австрийские ученые О. Бауэр и Р. Шпрингер определяли нацию как совокупность людей, связанных в общность характера на почве общности судьбы³.

Глубоко исследовал сущность нации Н.А. Бердяев, который справедливо считал, что нация есть категория историческая «по преимуществу, конкретно-историческая, а не абстрактно-социологическая». Вместе с тем в исследовании нации у Бердяева, наряду с объективными признаками, много религиозно-мистических элементов. Так, он пишет: «Бытие нации не определяется и не исчерпывается ни расой, ни языком, ни религией, ни территорией, ни государственным суверенитетом, хотя все эти признаки более или менее существенны для национального бытия. Наиболее правы те, которые определяют нацию как единство исторической судьбы. Сознание этого единства и есть национальное сознание». И далее, определяя нацию, Бердяев утверждает: «Нация есть мистический организм, таинственную жизнь которого мы постигаем в собственной глубине, когда мы перестаем жить поверхностной жизнью, жизнью внешних интересов, когда мы освобождаемся от исключительной власти оболочек, разделяющих людей»⁴.

Идеи О. Бауэра и Н.А. Бердяева, а также других предшественников современной науки о нации во второй половине XX столетия в той или иной мере были восприняты многими западными учеными. В частности, английский политолог Леонард Тайви определяет нацию как «естественную единицу общества», подчеркивая присущий ей обязательный для нее признак врожденности, неизбирательности, наличие «гомогенности»...

Особую точку зрения о сущности нации высказывает доктор философских наук А.Г. Агаев. Он считает, что важнейшим признаком нации является государственность, а язык, территория, хозяйственные связи и культура выступают не как признаки нации, а всего лишь благоприятными условиями ее функционирования и развития. «Следовательно, - подчеркивает он, - нация означает политически, государственно организованный народ, а не просто общность экономических связей, территории, языка и культуры»⁵.

Вряд ли можно согласиться с утверждением, что язык, территория, экономическая жизнь, культура являются не сущностными характеристиками нации, а всего лишь условиями ее существования. Что же тогда нация? Такой подход может увести нас либо к голой абстрак-

ции. либо к мистике. На наш взгляд, нация - это такая общность людей, которая органично включает в себя совокупность многих существенных признаков: этническое происхождение и исторический путь (что может быть обозначено как судьба нации), язык и духовную жизнь, социально-экономические и экологические факторы. В связи с этим вспомним мысль Л.Н. Гумилева о единстве нации с биосферой. «Именно через этнические коллективы, - писал Гумилев, - осуществляется связь человечества с природной средой, так как сам этнос - явление природы»⁶.

Не соглашаясь с мистическим взглядом на нацию, т.е. с сугубо идеалистическим подходом к ее сущности, в то же время необходимо отметить некоторую прямолинейность выпячивания как самого главного признака нации экономической стороны ее жизни. Нация - это такой сложный и исключительно своеобразный, неповторимый организм, в котором все существенные признаки - и этнические, и социальные, и духовные - одинаково значимы. При этом этническое происхождение и язык предшествуют другим признакам в процессе образования нации.

Является ли государственность неотъемлемым признаком нации, как это считает доктор философских наук А.Г. Агаев? Реальная действительность позволяет отрицательно ответить на этот вопрос. В современном мире исследователи насчитывают 3-4 тысячи народов - от самых мелких племен в несколько сотен и даже десятков человек до крупнейших наций, насчитывающих сотни миллионов человек, и лишь около 200 государств и территорий⁷. Большинство государств не является одноплеменными, включает представителей многих наций, в том числе компактно проживающих. К тому же государство - понятие другого порядка, чем нация, и между ними нельзя ставить знак равенства.

Бесспорно, в наше время, когда произошло резкое обострение чувства национального самосознания, возросло стремление многих наций к национальной государственности. На политической карте мира появились новые самостоятельные государства. Но также очевиден и другой процесс - процесс интеграции, консолидации, объединения наций и государств в различные формы социально-экономической и политической жизни. Этот процесс имеет постепенный, естественный, сугубо добровольный характер, когда сама жизнь вырабатывает новые структуры сообществ государств и народов. Пример тому - различные формы европейской интеграции.

С учетом высказанных замечаний можно предложить следующее определение нации: «Нация - исторически сложившаяся устойчивая группа людей, характеризующаяся единством этнического происхождения и языка, общностью территории, экономической жизни и культуры».

Нации как таковые сложились в период преодоления феодальной раздробленности и политической консолидации на базе развивающихся капиталистических экономических связей. В становлении наций прослеживаются две исторические тенденции. Первая состоит в пробуждении национальной жизни и национальных движений, в борьбе против всякого национального гнета и образовании национальных государств, вторая - в развитии и уташении всяческих сношений между нациями, ломке национальных перегородок, создании интернационального единства капитала, экономической жизни, политики, науки, мирового рынка и т.д.

В российском обществе две исторические тенденции развития наций проявляются в специфической форме. Эту специфику ученые до последнего времени определяли как расцвет и сближение наций. По нашему мнению, в данном случае исследователи исходили не из жизненных реалий, а из заданной политической властью цели.

Формула «расцвет и сближение» не только по содержанию, но и логически неверна. В этой формуле мы видим только одну сторону, одну тенденцию - сближение. Другая же тенденция исчезла, ибо расцвет, развитие наций - это и есть сам процесс, существование наций, которое определяется двумя диалектически взаимосвязанными, противоречивыми сторонами или тенденциями.

В чем же заключается другая сторона в развитии наций, противоположная сближению? Такой противоположной стороной является обособление наций. И наша действительность убедительно подтверждает данное положение.

Высокая степень национального самосознания, формирование значительного слоя национальной интеллигенции усиливают стремление к национальному обособлению и образованию национальных государств. Но одновременно действует другая историческая тенденция - сближения, экономической интеграции, расширения политических, культурных и научных связей, экологической взаимозависимости и т.д.

Диалектическое единство этих двух противоположных тенденций, обособления и сближения, и определяет развитие наций в современном обществе. И здесь же мы видим основное противоречие в сфере национальных отношений. Забвение этого противоречия или его неверное решение вызывают межнациональные конфликты, антагонизмы. Выпячивание одной из сторон и пренебрежение другой ведут либо к национализму, либо к имперскому шовинизму.

Отставание и застой в теории наций не способствуют выработке научно-обоснованной программы по проблемам межнациональных отношений в России. В частности такая программа жизненно необходима

для Кавказского региона, включая Чеченскую республику. Только на ее основе возможно политическое решение национального вопроса.

¹Краткий политический словарь. М., 1989. С. 357.

²Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. СПб., 1909. С. 139.

³Шпрингер Р. Национальная проблема. СПб., 1909. С. 43.

⁴Дон. 1991. № 2. С. 171, 173.

⁵Социально-политические науки. 1990. № 12. С. 29.

⁶Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1989. С. 169.

⁷Брук С.И. Население мира. Этно-демографический справочник. М., 1986. С. 21, 89, 99.

В. В. Скоробогачкий

РОССИЯ НА РУБЕЖЕ ВРЕМЕН: НОВЫЕ ПУТИ И СТАРЫЕ ВЕХИ

Среди перемен, происходящих в нашей философии, примечательна тенденция к восстановлению преемственной связи с философией Серебряного века. Она проявляется фрагментарно, в контурном виде, но для непредубежденного взгляда отчетливо видна историософская направленность современных духовных поисков: судьба России, ее место и роль в истории, существо русской идеи. Возрождение историософской тематики имеет особую ценность в контексте широко распространенного ныне движения "пост-..." - постмодернизм, посттоталитаризм, постлитература, постистория. Давление настроений, связанных с ожиданием «конца истории», испытывает на прочность только завязывающаяся в общественном сознании нить исторической преемственности, но одновременно рождает противодействие психологии, окрашенной в тона нигилизма и абсурда. Речь идет не о сочинениях и идеях Ницше, Хайдеггера, Кафки или Камю, а о попытках сделать из них предмет культа, осязающего атмосферу общественного безразличия и вседозволенности.

Но возвращение к историософской тематике не означает повторения того, что однажды уже было сказано. Современная философия сталкивается с новым кругом проблем, порождаемых нашей духовной и исторической ситуацией, которую можно было бы назвать *рубежом времен*. Рубеж времен – понятие не хронологическое: это не граница между *одним* временем и *другим*, это, скорее, позиция по отношению к историческому процессу, его характеру, направленности и темпу; это позиция, выявляющаяся в оценках его итогов и в возможностях пере-

оценки, смены ориентиров и ценностей и выбора новых путей. В докладе я остановлюсь на трех взаимосвязанных проблемах: 1) как возможна история; 2) место современной России в истории; 3) деидеологизация общественной жизни, культуры и сознания как предпосылка обновления философии.

1.

Россия находится на рубеже времен, и это означает, что переживаемая нами ситуация - "место", где настоящее встречается с будущим. Будущее – сослагательное наклонение истории, когда привычное нам совпадение человеческого и исторического распадается, становится проблематичным. Вопрос о будущем – это вопрос не о том, *какое* именно будущее ждет нас, а о том, *возможно* ли оно вообще.

Кантовский по форме и по духу вопрос о том, как возможна история, спровоцирован столкновением с будущим. Казалось бы, что тут нового: каждый миг человеческой жизни представляет собой шаг навстречу будущему. Но это суждение, основанное на опыте. Мы привыкли к тому, говорил Юм, что каждое утро всходит солнце, но однажды оно не взойдет. Оказываясь в точке разрыва времен, мы обязаны встать выше предшествующего опыта, подняться над точкой зрения здравого смысла, поставить под сомнение очевидное. Данное нам в повседневном опыте будущее на деле есть настоящее, спроецированное *вдоль* оси времени, или настоящее время будущего (Августин), как есть настоящее время прошлого – актуализированный в форме традиции, уклада опыт жизни отцов. Настоящее время будущего означает перспективу – ожидание, надежду на возможное продолжение того, что есть.

Будущее как таковое находится за границами нашего опыта. это трансцендентное – ничто, становящееся бытием, или (что то же самое) вечность, разрешающаяся настоящим, временем. Время – земной отблеск творения бытия из ничего, форма, в которой совершается творение-становление. Завершение творения, его результат, ставшее оказывается на границе времени (времен), между временем и вечностью. Ставшее – это бытие, сквозь заверченный облик которого просвечивает небытие, это исходный пункт попятного движения от бытия к ничто, но уже "размещенного" на противоположной стороне оси времени, в области прошедшего.

Если возможна история, то есть движение в направлении будущего, то гипотетически возможна противоположная ситуация, в которой будущее не наступит никогда. Это предельный случай, изображенный в Откровении Иоанна как завершение земной истории, как Судный день. Но в слабом виде угроза, что будущее не наступит, присутствует

там, где мы имеем дело с завершением какого-то относительно самостоятельного, внутренне цельного отрезка времени, или исторического цикла. Приостановка, замедление хода времени характерно для периодов истории, представляющих перерывы между старым (прошедшим) и новым (наступающим) циклами. Перерыв – это антракт на театре истории, временная межа, время смены исторических декораций и действующих лиц, когда сцена опустела и характер предстоящего действия еще не вполне определился. Это время расцвета утопий и безумных идей, время магов и пророков, самозванцев и первопроходцев. Вполне очевидно сходство антракта с карнавалом позднего средневековья: антракт есть культурно-исторический хронотоп, наполненный свободой и творческим усилием, опрокидыванием всяческих иерархий и завершением образцов – словом, всем тем, что обуславливает обновление мира.

Сопоставление антракта с карнавалом позволяет наметить условия, при которых возможна история, возможно наступление будущего, начало нового цикла становления. Это свобода, воля к творчеству, личность – условия, при которых творение бытия из ничего совершается с участием человека, и совершается оно в форме времени. История возможна там, где есть человек, рискнувший к новому начинанию и взявший на себя ответственность за его последствия. Попытка двигаться по старым вехам ведет в обратном направлении, способствует замедлению, остановке и даже обратному ходу исторического времени. Тем самым запускаются в ход механизмы социокультурной энтропии, действие которых оказывается разрушительным для институтов цивилизации и возвращает общество в первобытное состояние дикости и варварства.

2.

У России особые счеты с XX столетием. После очередного антракта – 1895 (Ходынка) и 1905 (Кровавое воскресенье) годы – мы застаем страну-незнакомку. Поддавшись соблазну в мгновение ока сделать явью тысячелетнюю мечту о царстве свободы и справедливости, она бежала от себя, отринув собственную историю, традицию, культуру. Выход из истории – антракт, взятый Россией в начале века, – затянулся на столетие и, в конце концов, обернулся катастрофой.

Гегель в своей "Философии истории" узаконил деление народов на исторические и этнографические. Для исторического народа, кроме заметного вклада в развитие цивилизации, существенна принадлежность к какой-либо из мировых религий или, по крайней мере, наличие понятия Бога, превосходящего образ племенного бога-отца – тотема этнографических народов. У Данилевского в книге "Россия и Европа" можно найти третье подразделение – народы-бичи Божьи (гуинны, мон-

голы). Задумываясь над причинами их появления на исторической сцене, помимо воли Провидения, можно предположить, что это народы, призванные к историческому действию, но не поднявшиеся выше племенного культа в вопросах веры. Исторический масштаб жизни укрупняет, возводит в более высокую степень поступки и действия отдельных лиц и целых народов – и резко обнаруживает их внутреннее несоответствие новой роли. Это чревато быстрой гибелью народа, без остатка растворяющегося в чужих этносах и культурах. Но прежде чем погибнуть, он обычно успевает исполнить роль палача, сея вокруг себя смерть и разрушения и наводя ужас и страх на ближних и дальних.

Не стала ли Россия в XX веке таким народом? Вопрос почти риторический. Насильственная атеизация вытеснила идею Бога на периферию культуры, в глубокие тайники человеческих душ. Вопреки Ницше, Бог не умер. Он стал персонажем из подполья, в лучшем случае – культурным знаком с убывающим значением или гипотезой, падающей под напором научной и логической аргументации штатных пропагандистов. *Обезбожение* жизни породило глубокий разрыв между исторической ролью сверхдержавы, какой стала Россия-СССР, и духовным (нравственным и интеллектуальным) потенциалом советского человека, для которого с течением времени утрачивали силу внутренние запреты и стало возможным – всё. Россия эпохи воинствующего материализма и атеизма стала бичом Божиим для своих соседей и для себя самой в той же, если не в большей, степени. Гунны были варварским народом, что называется, по естественному закону развития, мы стали им в результате сознательного выбора, опустившись до архаически-первобытного языческого культа вождя – отца народа. Эти времена еще не истекли. И мы по-прежнему находимся на границе между варварством и цивилизацией.

Принадлежала ли Россия к семье исторических народов в прошлом? Идеализация прошлого опасна не менее, чем пренебрежение им, ибо корень у них один – незнание истории и нежелание ее знать. Помимо того, что мы ленивы и нелюбопытны, мы зачастую не критичны по отношению к себе. А критический взгляд на русскую историю мог бы отметить слабую укорененность православия в укладе народной жизни, его поверхностное распространение среди угро-финских племен, ставших основным этническим субстратом великорусской нации, сохранение язычества и других этнографических (доисторических) структур, обусловившие глубокое расхождение между народным бытом и цивилизацией. Русской истории свойственна какая-то внутренняя инертность, продолжительные периоды замедленного течения времени, сменяющиеся лихорадкой быстрых и насильственных перемен. Вот эта

недостаточная зрелость и развитость начал исторической жизни, культуры и цивилизации в России делает чрезвычайно проблематичным ее исторический статус в прошлом и настоящем.

Самый серьезный кризис, который мы сегодня переживаем, - это кризис национальной идентичности, рождающий навязчивое стремление отречься от европейских корней и истоков и объявить себя то Востоком Ксеркса, то Евразией. Означает ли крушение СССР и неизбежность крушения России? В какой мере современная Россия является наследницей Советского Союза и дооктябрьской России, что она унаследовала из недавнего и далекого прошлого? Ответы на эти вопросы должны прояснить условия, при которых мы переступаем рубеж времен, показать, действительно ли нами брошен жребий и этот рубеж станет для нас Рубиконом или мы топчемся на месте, имитируя движение простой перемены лиц, конституций и политических программ.

3.

Предварительным условием обновления духовной жизни страны является ее деидеологизация. Это вопрос более широкий, чем вопрос о судьбе марксизма-ленинизма в современной России. В России идеология никогда не была чем-то действительно только в сфере сознания, не сводилась к системе идей определенного направления, почерпнутых из трудов того или иного мыслителя. В полном соответствии с рекомендациями «Эмпириомонизма» и «Тектологии» А. Богданова она составляла организационную форму социального опыта, то есть общественного бытия миллионов людей. Поэтому и деидеологизация не может быть сведена к процессу исправления умов на какой-то (какой?) новый лад. Она предполагает восстановление прав реальности перед любой доктриной. И это не только гносеологический или политический, но *моральный* акт в первую очередь. Деидеологизация не означает замены коммунистической идеологии какой-то иной. Она означает - и в этом пункте я полностью согласен с Марксом и Энгельсом - отказ от идеологии как таковой, как *типа* мировоззрения принципиально ложного и отчуждающего человека от реальности, отказ от идеологии как особого способа духовного производства, рождающего превратный мир.

Деидеологизация - долговременный процесс перемены веры, или *покаяния*. Пути и средства ее различны и многообразны, но ключевой пункт здесь - отдельный человек, его решимость думать и жить в соответствии с реальными обстоятельствами, здравым смыслом и моральными заповедями, то есть *самостоятельно*, а не по мерке извне заданных целей. Основной источник идейной напряженности сегодня - противоречие между новыми путями российской истории, с одной сто-

роны, и старыми вехами, с другой. Государство и революция – два кумира русской истории, два идола, на алтарь которых Россия принесла в жертву силы, ум, талант и молодость ряда поколений. И каждое из них надеялось, что следующее поколение будет жить лучше предыдущего. Незыблемое пока господство идеологического отношения к действительности оставляет общество в плену этих идолов, в плену отживших иллюзий и ретроспективных ориентаций.

В этом же ряду находится и вопрос о содержании и границах предметного и методологического сдвига в отечественной философии. Ситуация рубежа времен дает нам редкую возможность бросить на себя взгляд поверх времени, поверх тех специфических наслоений на сетчатку умственного "ока", которые Бэкон называл идолами. В такие периоды принципиально видоизменяется оптическая структура интеллектуального пространства. Из точки, где распадается связь времен, становится доступной для наблюдения область духовных сущностей-эйдосов, приоткрывается метафизическое измерение бытия.

Таковы онтологические основания возникновения (точнее, возрождения) типа философствования, в рамках которого центр тяжести от научных (логических, рациональных) приемов объяснения-обоснования перемещается в сторону герменевтических (интуитивистских, аксиологических) процедур вживания-понимания. Параллельно изменениям в сфере методологии происходит смещение в предметной области философии: тема отношения человека к природе уступает место теме соотношения человека и истории. В этом смысле современная философия в России следует духу не только философии Серебряного века, но и европейской философии нынешнего столетия.

Суть этой концепции философско-исторического познания состоит в следующем: историческая действительность может быть представлена как определенного рода текст, создаваемый с помощью культуры как *символического языка*. Культура является первичным языком (моделирующей знаковой системой), структурирующим среду обитания человека и составляющим внутреннее условие осуществления истории. В этом плане историческим фактом является не только объективное (экономическое, политическое и т. п.) событие, но и событие духовного порядка, например, литературные произведения и их герои. Онегин, Петруша Гринев, Печорин, Рахметов, Базаров, Хлестаков и многие другие сошли с книжных страниц в гущу общественной жизни, стали реальными действующими лицами российской истории. Это связано с особой ролью литературы в русской культуре – культуре петербургского *барокко*, для которого (барокко) вообще характерен приоритет слова. Блестящий пример такого подхода дает статья Н. Бердяева

"Духи русской революции" из послеоктябрьского сборника "Из глубины". Иной – объективирующий – подход к истории России оставляет немного шансов на успех, и дело заключается не в пресловутой потаенности русской души, а в специфике культуры и истории...

Подобно фольклорному герою, Россия находится на распутье. Она стоит перед выбором: или подчиниться (как это не раз было в прошлом) чувству исторического одиночества и недоверия к окружающему миру, замкнуться в границах непреходящего прошлого – или преодолеть страх перед миром, отмеченную еще Чаадаевым отчужденность от цивилизации и сделать шаг в семью европейских народов, к которой она принадлежит по праву рождения, по духу, вере и языку. Если случится второе, это будет уже другая Россия. Этой России понадобится новая национальная идея, которая появится независимо от усилий идеологов и почвой для которой будет духовная культура, соединяющая традицию и настоящее и тем пролагающая мост в будущее. Если вслед за Чернышевским и Лениным задаться вопросом: что делать? – возможен только один ответ – читать Пушкина!

Пушкин – наше все.

Л.А. Закс

КРИЗИС ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ: ЦЕННОСТНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Всеохватный (системный) кризис России, берущий начало в кризисе хозяйственном, как факт признается сегодня всеми. При огромном многообразии его интерпретаций и оценок большинство сходится в том, что данный кризис – кризис перехода России от тоталитарно-социалистического к демократически-капиталистическому типу общества в условиях специфических традиций и ментальности, причудливо и парадоксально соединивших многовековой досоветский и семидесятилетний советский опыт, в равной мере противостоящие существенным чертам западной цивилизации и потому препятствующие такому переходу. Можно даже сказать, что современный кризис и есть кризис этого своеобразного исторического опыта в качестве основания функционирования и развития общества современного.

Кризис же духовной культуры в России конца 20 века заключается в противоречии ее содержания и форм социального функционирования с потребностями общественной жизни – потребностями становления

современной цивилизации, в дефиците отвечающей этим потребностям духовности.

Новые социальные обстоятельства (частная собственность и рынок, демократическая организация и информационная открытость всех сфер жизни) резко увеличили как степень реальной свободы людей и групп, так и значимость различий между ними (экономических, социальных, политических, духовных). Отсюда резко возросшая потребность всего общества, с одной стороны, в эффективно работающей как регулятор мироотношения и поведения духовной культуре, в новом (количественно и качественно) уровне собственной духовности, прежде всего морально-нравственной, а с другой – в выработке цивилизованных способов взаимодействия (согласования, конкуренции-дискуссии, гармонизации) неизбежно различных мировоззрений, систем ценностей, идеалов и вкусов, наконец, индивидуальных сознаний, что, конечно, тоже есть прежде всего проблема духовной культуры. Революционные изменения всех сторон практической жизни – переход от одного типа цивилизации к принципиально иному также требует духовного обеспечения, прежде всего мировоззренческого.

Такой отвечающей новой социальной реальности духовной культуры у нас пока нет. Обществу, прежде всего интеллигенции ее еще предстоит “выработать” в совместном творчестве, критически переработав, обогатив и существенно обновив, приспособив к специфике, возможностям и потребностям современной России лучшее в опыте мировой и отечественной культуры. Но кризис духовной культуры не только в дающем о себе знать буквально на каждом шагу отсутствии адекватных новой реальности, но и во властном существовании исторически отживших взглядов, ценностей, норм и привычек сознания.

Кризис затронул не только сферу морали или искусство, но и само мировоззренческое ядро духовной культуры. Именно здесь сосредоточены базовые, конституирующие и организующие духовный космос нации и личности предельно-обобщенные представления, категории и ценности, способы мышления и ценностной интерпретации, в конечном счете определяющие мотивацию деятельности и поведения, массовидно-повседневного отношения к природе, социальным институтам, предметному миру культуры и человеку.

Целостность, устойчивость и надежность мировоззренческого ядра культуры, очевидность и безусловность его ценностной иерархии для путешествующих в природе и истории общества и человека равносильны обладанию ясной целью и точной картой, обеспечивают внутреннюю свободу и осмысленность деяний-поступков, уверенность в своих силах, в истинности и достижимости цели. Отсутствие же цели и плана,

утрата стратегических духовных ориентиров, подчас не сразу обнаруживаясь¹, неизбежно ведет к “слепоте”, неопределенности и дезориентации, растерянности и страху, а в конце концов к жизненным неудачам и катастрофам, к экзистенциальному ужасу и отчаянию.

Наша коллективная практика и самочувствие сегодня, как никогда, близки к такому состоянию. И за всем этим, кроме других оснований, серьезнейшие проблемы, глубокий внутренний разлад философско-мировоззренческого самосознания. Узаконенный условиями творческой свободы плюрализм философий, включение в единый “текст”, или ментальное пространство, российской культуры, столь привыкшей за советское семидесятилетие к “монизму” и идейной монолитности, к комфорту “непреложных” истин и ориентаций, невиданного разнообразия идей и подходов, подчас не просто различных – противоположных, а самое главное – кричащие противоречия многих старых истин и символов веры и новой, становящейся действительности – все это и рождает чувство дезориентированности или, по крайней мере, мироориентационной неопределенности, сознание мировоззренческого дефицита и необходимости обновления ценностно-мировоззренческого базиса отечественной культуры.

Необходим всесторонний критический (самокритичный!) анализ-переосмысление мировоззренческих принципов, способов духовной работы и общения в контексте столь же критически осмысленного исторического опыта России. Необходима масштабная и реалистичная переоценка ценностей, что, как, надеюсь, понятно читателю, не означает – даже на уровне намерения – неопременного отрицания всех “старых” принципов и ценностей, но их умный и хозяйски-практичный “пересмотр” с целью отделения живого от умершего, истинного сегодня от истинного вчера, плодотворного от ведущего в тупик.

Сложность стоящих перед Россией задач, соединение в них общемирового и специфически-российского не только требует невиданных в нашей духовной истории усилий коллективного интеллекта, но и определяет, я уверен, неизбежность столь же беспрецедентного диалога, т.е. стремящегося к пониманию и взаимообогащению равноправного сотрудничества всех основных философских ресурсов-достижений культуры: говоря предельно обобщенно, “материалистических” и “идеалистических”, “российских” и “западных”, “советских” и “несоветских”, “прагматически ориентированных” (прямо связанных с экономикой, социальными технологиями, политикой и правом) и “суперпрагматических” (идеально-духовных).

Особое мировоззренческое и методологическое значение, мне думается, приобретает сегодня переосмысление метатеоретических, ме-

тафилософских универсалий, концептуально организующих практически весь наш опыт, определяющих его перспективно-проблемное видение и практическую стратегию. Таких, как “оппозиции” материального и духовного, природного и культурного, естественноисторического и деятельностного. Эти содержательно прочитанные “пары” (а их список, разумеется, может быть продолжен) значимы не только концептуально-познавательны, но и как важнейшие ценностные ориентиры-цели, что вместе определяет их “социально-технологическую” роль. При этом существенна современная переинтерпретация не только каждой метакатегории, но прежде всего ее соотношения со своей противоположностью. “Диалектическая” логика “борьбы” и победы одной из них над другой (так же, как одной пары над другими) должна сегодня уступать место диалогической логике единства, совмещения и взаимодополнения. Жесткому бинарному “или-или” сегодня как в теории, так и на практике разумнее предпочесть объединяющую и преодолевающую крайности “тринарность” “и-и”, к чему не устал призывать М.М. Бахтин и что убедительно обосновал на материале российского опыта Ю.М. Лотман².

В качестве примера исторически назревшего и чрезвычайно актуального ценностно-мировоззренческого переосмысления приведу философски-фундаментальную оппозицию материальное/духовное.

В многовековой дореволюционной отечественной традиции преобладал идеалистический монизм, опиравшийся на православие и обогащенный в 19 веке опытом западного идеализма (романтиков, Шеллинга и Гегеля прежде всего). Что определило не только миропонимание, но и доминантную для русской культуры, глубоко укоренившуюся в сознании русского человека ценностную ориентацию на духовное, на высшие ценности, прежде всего религиозные и нравственные, как адекватные человеческой сущности и подлинному предназначению человека. Отсюда традиционно высочайший в России авторитет духовности вообще, мировоззренческий масштаб, глубина и смысловое богатство русского искусства, особое место этически трактованной Правды и Совести в системе ценностей и поведенческой мотивации как великих, так и рядовых россиян. Но отсюда же и общее пренебрежительно-негативное восприятие материально-практической стороны природы человека и повседневной жизни, небрежение и даже презрение к соображениям пользы, практическому расчету, конкретным социальным и житейским технологиям и достижению таких утилитарных ценностей-целей, как прибыль, выгода, комфорт, материальное благополучие и богатство. Последних в России стыдились больше, чем непрактичности, неудачливости в делах, бездеятельности и бедности. Культура обустройства духовной жизни, радение с Богом и душе, всеобщей гармонии, справедливости и смысле поэтому пре-

красно уживались с низким уровнем культуры практической, с хроническим промедлением, неэффективностью и просто беспомощностью в решении насущных материальных проблем общества и человека. Отдельные гениальные попытки преодолеть этот трагический разрыв духовного и материального (Пушкин, Герцен, Чехов, русская либеральная мысль) оказались исключением из общего правила и большого влияния на положение вещей, увы, не оказали. Вершина всей этой традиции – философия русского Серебряного века дала замечательные варианты учения о духовном, и, с его высот, убедительную нравственную критику действительности, предупредила о возможных катастрофических последствиях ведущих тенденций общественной эволюции, но оказалась, и вполне закономерно, бессильна предложить реалистическую программу практического преобразования России³. 1917 год обозначил крах не только старой России, но и присущего ей типа “надмирной”, далекой от практики духовности, как и связанного с ней отношения к материальному.

В советской России, как известно, победила другая – противоположная мировоззренческая крайность. Исторический материализм не просто утвердил примат материально-практического начала. Он “отменил” самостоятельность и самоценность духовной реальности и духовную сущность человека, заменив дух и духовность подчиненным социальной практике (экономике и политике) сознанием и “сознательностью”. На место духовных абсолютов он поставил абсолюты политико-идеологические: Коммунизм, Партию, Государство, подчинив им мораль и эстетику и почти запретив религию. Устранив социальные свободы на практике, тоталитарный социализм в теории провозгласил свободу познанной (= идеологически трактованной) необходимостью, определяющей потребности и интересы человека и их подчинение потребностям и интересам общества, общественного производства прежде всего. С автономией личности и ее духовной свободой было покончено. Соответственно, мировоззренчески проблема духовности была снята как избыточная для системы. Общественно полезный труд и идеологически безупречное (“сознательное”) социальное поведение заняли в иерархии ценностей место неподалеку от коммунистических абсолютов.

Правда, изгнав духовность в дверь, коммунистическая идеология вынуждена была полулегально впустить ее в окно – по крайней мере некоторые ее черты и компоненты, включенные в мифологию коммунистической сознательности.

Так называемый реальный социализм не особо затруднял себя заботой о людях (содержание огромной армии, победа социализма в Лаосе или Эфиопии для Системы были важнее питания и одежды рядовых граждан). Отождествляя личное с общественно необходимым, навя-

зывая это отождествление людям и крайне негативно относясь к их частным интересам и инициативам (практическим еще в большей степени, чем духовным), его идеология и культура вынуждены были ориентировать индивидуальное сознание на “общие” интересы и культивировать духовные по природе бескорыстие и альтруизм личности, ее добровольный отказ от собственного благополучия и богатства. Сознательность также требовала служения коммунистическим идеалам и обожествленной Партии, что, помимо названных качеств, требовало известной мировоззренческой работы. Рассуждения о светлом будущем, о всемогуществе научного познания, о деятельностной сущности человека, творчестве масс и всесторонне развитой личности, равно как и сопереживание приключениям этого “нового человека” в романах и фильмах соцреализма для Системы были предпочтительней, чем практическое участие граждан в решении конкретных социальных проблем или их нарушающие общий порядок и уравнительную мораль трудовые усилия ради собственного благосостояния.

Старая и органичная российской ментальности традиция, таким образом, получила – по крайней мере в ценностном плане – продолжение в советской модификации: веруя в примат экономики и политики, тоталитарное государство лицемерно, а воспитываемые им люди искренно продолжали сохранять пиетет перед теперь уже существенно урезанной и политизированной духовностью, по-прежнему не стыкуемой с практической жизнью, противопоставляемой материальным потребностям, заставляющей людей стыдиться проявлений их материальной природы. А лишенная двигателя частного интереса, отчужденная от человека материальная культура все более отставала от мирового технико-технологического уровня, порождая неустроенность и запустение в городе и деревне, психологию пассивности, равнодушия, лени и халтуры, искреннюю убежденность в том, что удел и специфика русского человека – одухотворенная и гордящаяся собой бедность, материально убогое настоящее, облагороженное высокой мечтой об общем светлом будущем и столь же высоким сознанием, что “не хлебом единым жив человек”.

Сегодня этот фатальный для нашей истории ценностный расклад материального и духовного, равно как и, может быть, не столь очевидная в этом значении односторонность/альтернативность материализма и идеализма – один из главных мировоззренческих тормозов социального развития. Не только прошлый, но уже и постсоветский опыт показывает, что прогрессивные социальные перемены требуют в равной мере материальных и духовных оснований, что общественное устройство и способ жизни, пытающиеся обеспечить интересы целого на основе частных интересов и предприимчивости свободных индивидов, предполагает соеди-

нение в их сознании разумного практицизма, деловой хватки и конкретности утилитарного видения с незгоистической широтой, бескорыстием и “дальнодействием” нравственного, эстетического и мировоззренческого мироотношения и мотивации. Соединение этих двух во многом противоположных “логик”, когда первая одухотворяется второй, утрачивая изначальную эгоистичность, узость и одномерность⁴, а вторая обретает желанный смысл не в утопических грезах о недостижимом будущем, а в предметной конкретности сегодняшних деяний, в гармонии реальных человеческих отношений и достижений (то, что знали и умели еще древние греки), такое соединение предполагает мировоззренческое признание фундаментальности и взаимонеобходимости материального (экономического, сексуального, политического) и духовного. Необходимо, следовательно, адекватные материально-духовному дуализму человеческой природы и деятельности миропонимание и система ценностей, в которых духовные ориентиры не мешают, а помогают решению главных, исторических практических задач российского общества и прежде всего задаче преодоления отсталости материальной культуры и бедности миллионов россиян.

Необходимо также укоренение таких миропонимания и системы ценностей в массовом сознании. Для такого укоренения одной философии, разумеется, недостаточно. Нужна мощная поддержка искусства, религии, педагогики, журналистики и, наконец, успешного реального опыта соединения заботы о душе с заботой о теле, хлопот о собственной моральной состоятельности с хлопотами о своем материальном “состоянии”, работы на себя с пониманием ее значимости для всеобщего блага. При этом культура такого соединения-диалога материального и духовного как ценностей предполагает реалистическое осознание их отличий и противоречий, осознание всегдашней проблематичности их гармоничного сопряжения и необходимости позитивной (“доброй”) воли для этого.

У духовной культуры нет материальных средств воздействия на жизнь. Она воздействует убедительной (убеждающей) силой своих смыслов, которые, как писал Бахтин, сильнее любой материальной силы. На язык человеческой психологии эту истину можно перевести словами Б. Пастернака:

Не потрясенья и перевороты
Для новой жизни открывают путь,
А откровенья, бури и щедроты
Души воспламененной чьей-нибудь

Сумеем сделать наши смыслы убедительными, а для этого – жизненно-чуткими, наши “откровенья, бури и щедроты” необходимыми людям – преодолеем духовный кризис.

¹ Между духом и жизнью всегда есть зазор, выражающий их взаимную автономию и питающий иллюзии непрактичности, бесполезности духа и ценностной суверенности и произвольности жизни.

² См.: Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.

³ Неофитам, запоздало осваивающим и апологетически превозносящим сегодня труды Бердяева и Булгакова, Флоренского и Франка, не мешало бы помнить об этой их, если быть честным в осмыслении истории, негативной роли и ответственности.

⁴ Такое соединение имеет и важнейшее для современного общества природо-охранительное значение, полагая разумные пределы (самоограничения) стремлению к собственному и общественному богатству за счет неумеренного потребления богатств природы.

Р.Л. Лившиц

ЗРЯЧИЙ СРЕДИ СЛЕПЫХ (МИССИЯ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ)

Инженер-проектировщик, создающий проект нового, более совершенного автомобиля, действует рационально. Менеджер, приводящий во взаимодействие огромные потоки энергии, материалов, координирующий усилия гигантского количества людей ради того, чтобы новая модель автомобиля была запущена в серию в намеченный срок, чтобы в точно запрограммированный момент новенькая, сверкающая лаком машина выкатилась из заводских ворот, – этот менеджер являет собой образец рационального мышления и действия. Рабочий на конвейере, прикрепляющий нужную деталь в нужный момент к предназначенному для нее месту, действует рационально. Специалист по рекламе, умело расхваливающий новинку, доказывающий ее весомые преимущества перед другими моделями аналогичного класса, тоже ведет себя вполне рационально, хотя и эксплуатирует порой иррациональные побуждения и мотивы людей. Дилеры, обеспечивающие «встречу» потенциального покупателя с продавцом автомобилей, без сомнения, проявляют себя как разумные и ответственные существа. Покупатель, сделавший новое приобретение, поступил тоже рационально. Затратив приемлемую сумму, он оказался

владельцем технического устройства, обеспечивающего возможность свободного перемещения по дорогам (а иногда и вне дорог).

В общем каждый участник социального взаимодействия ведет себя вполне рационально, с полным осознанием причин и последствий своих действий, с полным пониманием своей ответственности за них. Но общий результат миллиардов и миллиардов этих действий оказывается совершенно иррациональным. Порожденный человеком автомобиль вытесняет своего создателя из природы, уничтожает естественную среду обитания людей.

Ситуация уже сейчас кажется невыносимой, но ведь мы присутствуем только при начале процесса. Пока лишь только небольшая группа стран с населением примерно миллиард человек полной мерой вкусила блага цивилизации и успела почувствовать нестерпимую горечь этого аппетитного на вид плода. В не столь уж отдаленном будущем, лет через 20-30, в полосу массовой автомобилизации вступит Китай, население которого приблизится к полутора миллиардам человек. Нет никаких оснований считать, что за ним не последует Индия, на территории которой уже сейчас проживает миллиард человек. При самых оптимистических прогнозах получается, что через какие-нибудь полвека автомобильное стадо планеты увеличится не менее чем до пяти-шести миллиардов «голов». Совершенно ясно, что такой экологической нагрузки Земля выдержать не сможет. Автомобили отравят окружающую среду выхлопными газами. Ухищрения технологии могут отодвинуть этот момент, но они не в состоянии изменить тенденцию.

Аналогичные рассуждения можно было бы провести не только по отношению к автомобилю, но и по отношению к другим элементам вещественного богатства человечества. Автомобиль взят мною как предмет анализа потому, что именно в этом техническом устройстве в наиболее концентрированном виде представлена современная цивилизация. Автомобиль - это, без сомнения, воплощение высших достижений технического прогресса, это его совершенное порождение, и не только порождение, но и его символ и движущая сила.

Каждого отдельного водителя и его пассажиров автомобиль доставляет за определенный срок в желаемое место. Но все человечество в целом катится на автомобиле к обрыву. Сумеет ли мы затормозить? Сможем ли уцелеть? Над этими вопросами не задумывается ни инженер-проектировщик, ни менеджер, ни рабочий, ни специалист по рекламе, ни дилер, ни продавец, ни водитель, ни его пассажиры. Каждый занят своим делом, каждый преследует свою частичную цель, не подозревая о том, что он (или она) своими вполне разумными действиями подталкивает человечество к гибели.

Гибели возможной, но не неизбежной. К счастью, не все пассажиры этого гигантского автомобиля, в котором совершает свой путь человечество, функционально вовлечены в ситуацию. Среди них есть и такие, чья функция - мысленно противостоять ситуации, быть *вне* ее и *над* ней. Эти люди - философы. Философия по своему происхождению, призванию и предназначению не сиюминутна. Она погружена в реалии своей эпохи, но всегда из этих реалий «выпирает». Философ осмысливает наличный культурный и исторический материал, ибо его задача - осознать, «куда несет нас рок событий». Философ подобен зрячему среди слепых: он видит то, что скрыто от прочих смертных, прозревает опасности и угрозы, о существовании которых другие люди, погруженные в повседневную суету, даже не догадываются.

Говоря о философе, я имею в виду не какую-нибудь конкретную личность, а собирательный образ, философа как воплощенную социальную функцию. Оговорюсь, далее, что я не считаю в данном контексте существенным, в каком именно ключе размышляет философ - светском или религиозном; не так уж важны и исходные методологические принципы (материализм или идеализм), стиль философствования - академический, эссеистский или пророческий. Наиболее существенное в данном случае заключается в самой интенции философии, в самой ее устремленности за горизонт настоящего. Выскажу еретическую мысль: при всем многообразии, а порой и несовместимости мировоззренческих установок и позиций любая *настоящая* (т.е. профессиональная, честная) философия приводит к выводам, имеющим общечеловеческую ценность. Конечные выводы идейных антагонистов часто близки, а то и совпадают.

Так, алармистская интонация все более явственно начинает звучать в теоретических представлениях самых разных философских традиций. Мировое философское сообщество вполне едино в понимании того, что сохранение (даже без усиления) ныне существующих тенденций развития ведет к всемирному суициду.

Философия способна объяснить мир и высказать прогноз его дальнейшего развития. Но она лишена материальных средств изменить ситуацию. Все рычаги управления находятся в руках политиков, банкиров, организаторов производства. Но, не имея возможности принимать и осуществлять управленческие решения, философия в состоянии повлиять на духовный климат общества, на мышление людей. Философия не может удовлетворить тягу человека к богатству, но она способна на большее - изменить отношение человека к богатству, открыть ему глаза на возможность самореализации не за счет умножения количества вещей, а за счет саморазвития, обретения духовного богатства.

Современная цивилизация вдохновляется потребительно-гедонистическим идеалом. Два костюма лучше, чем один, пять лучше, чем два, а десять - еще лучше, чем пять. Чем у человека больше вещей, тем он более счастлив. Наслаждение богатством, комфортом, извлечение максимума из того, что может дать человеческая чувственность - вот смысложизненный ориентир современной цивилизации, вот его организующий и направляющий принцип.

Для философа совершенно очевидно, что этот принцип наша планета вместить не в состоянии, что нужна «смена вех»; требуется коренное изменение типа развития, типа цивилизации, а это означает, что необходимо вытеснение потребительно-гедонистического идеала иным идеалом. Каким? Идеалом творческого саморазвития личности в материальных условиях, достойных человека. Я категорически отвергаю аскетический идеал по двум основаниям. Во-первых, аскетизм - это, в сущности, вывернутый наизнанку гедонизм. Общее здесь состоит в том, что в обоих случаях человек «защикливается» на своей телесности. Его дух оказывается прикованным к телесной оболочке прочнее, чем Прометей к скале. Во-вторых, аскетизм антигуманен, он обрекает человека на муки и страдания, не обусловленные при этом достижением какой-либо полезной в общественном смысле цели (как, например, в случае героического поведения). Провести последовательно идеал аскетизма в жизнь значит уморить себя голодной смертью. Вот почему аскетизм почти никогда не проводится последовательно, обычно на него накладываются некоторые более или менее существенные ограничения.

Если понимать аскетизм не как сознательное умерщвление плоти, а как разумное ограничение телесных влечений, то *такой* аскетизм заслуживает позитивной оценки. В нем - надежда человечества на спасение от грядущей катастрофы. Надо дать человеку возможность иного, чем тот, что свойствен современной цивилизации, способа самореализации. Нужна смена смысложизненных ориентиров. Человек должен стремиться не к тому, чтобы купить еще один автомобиль, а к тому, чтобы овладеть еще одним иностранным языком, обогатиться знанием литературных новинок, развивать свои интеллектуальные способности. Иначе говоря, человек должен проникнуться убеждением в том, что духовное самоосуществление важнее материального преуспевания.

Человек - существо несовершенное. Мотивы престижа, состязание честолюбий, желание выделиться, прославиться, утвердиться - все это было, есть и будет в человеческом обществе. Не стоит ставить цель переделать человеческую природу - такая задача утопична. Но вот использовать изъяны человеческой природы для сохранения самого человечества - это вполне реально.

Философ видит необходимость изменения парадигмы развития современной цивилизации - в этом его счастье и в этом его рок. Существует, на мой взгляд, три способа, с помощью которых философ может повлиять на ситуацию в позитивном направлении. Первый состоит в том, чтобы без устали будить человеческую мысль, открывать людям глаза на то, что мы приближаемся к катастрофе. Да, это нелегкая задача. Да, люди имеют свойство отталкивать от себя ту информацию, которая им неприятна. Знание истины налагает на философа моральную санкцию не молчать. Хотя философское сообщество гораздо менее многочисленно, чем сообщество тех же инженеров-автомобилистроителей, но оно все-таки не исчезающе мало. Если мы будем изо дня в день привлекать внимание общественности к назревшим проблемам, то мало-помалу дело пойдет. Понимая всю сложность задачи, мы не имеем права молчать также из элементарного чувства нравственного самосохранения. Молчать в такой ситуации - значит потерять основания для уважения к себе.

Второй способ, продолжающий первый, - предлагать позитивную альтернативу. И не только в плане положительного идеала, но и в плане конкретных выводов, которые из него следуют. К примеру, необходимо предложить разумную альтернативу всеобщей автомобилизации. Перемещение в пространстве - фундаментальная потребность цивилизованного человека, но нужно искать такие способы ее удовлетворения, которые наносят минимальный вред окружающей среде: внутригородской общественный транспорт, скоростные железные дороги и т.п.

И последнее по счету, но не по важности - влияние на систему образования. Философы в современном обществе теснейшим образом интегрированы в систему образования, оказывают прямое и непосредственное воздействие на методы обучения во всех звеньях системы образования. Философия так ли иначе вовлечена в формирование содержательной и организационной сторон образовательного процесса. Возможности философии с точки зрения влияния на подрастающее поколение через систему образования велики; пренебрегать ими в высшей степени неразумно. Философ обязан сделать все от него зависящее, чтобы молодежь входила в жизнь зрячей, осознавая пагубность потребительско-гедонистического идеала.

Будучи по натуре своей оптимистом, я не думаю, что мне при жизни удастся увидеть массовый отказ от пагубной ориентации на наслаждение как единственный смысл жизни. Более вероятно, что в течение ближайших нескольких десятилетий будет предпринята попытка консервировать исторически исчерпавший себя тип цивилизации в пределах определенного ареала. Я *понимаю*, что в истории нет никакого автоматизма, и ни объективные законы истории (если они существуют), ни

Высшая Сила (если допустить ее реальность) не гарантируют нам избавления от грядущей катастрофы. Но я верю, что избежать ее можно, и верой своей стремлюсь заразить других. Если философское сообщество сумеет отодвинуть на второй план идейные и мировоззренческие расхождения, которые их разделяют, шансы человечества на спасение, без сомнения, увеличатся.

**XXI ВЕК:
БУДУЩЕЕ РОССИИ
В ФИЛОСОФСКОМ ИЗМЕРЕНИИ**
Доклады Второго Российского
философского конгресса
(6-11 июня 1999 г.)

Компьютерная верстка: Шестак Г.В.

Обложка: Демшина Я.Г.

Лицензия № 071382 от 20 января 1997 г.

Подписано в печать 20.05.99. Формат 60×84 1/16.
Бумага писчая. Гарнитура Times. Печать офсетная.
Печатных листов 10. Тираж 500 экз. Заказ № 645
АО «Полиграфист»

Издательство Уральского гуманитарного института
620146, Екатеринбург, ул. Бардина, 28, к. 226.
Телефон: 43-99-30
e-mail: uhi@utn.e-burg.ru